



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

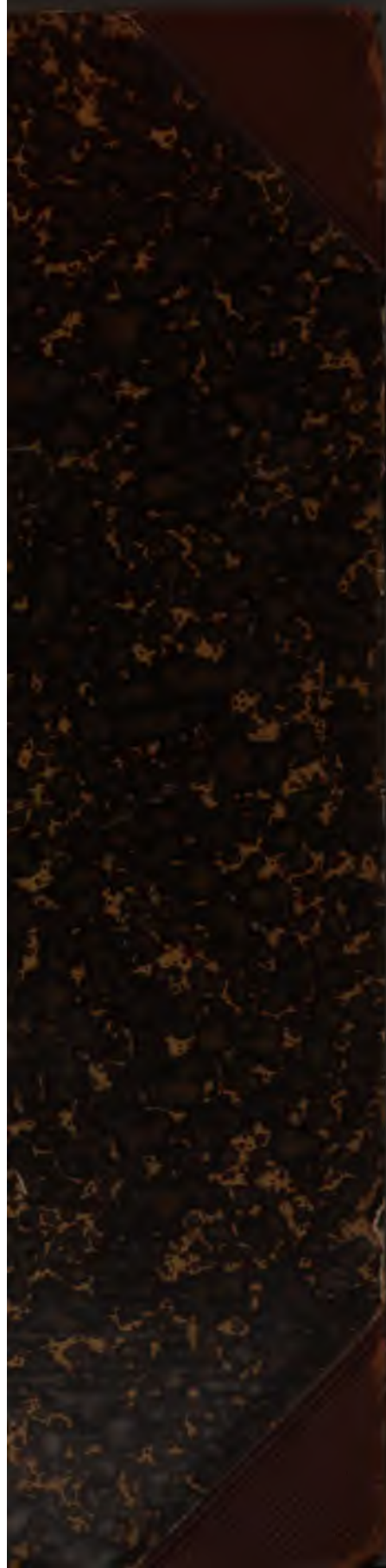
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



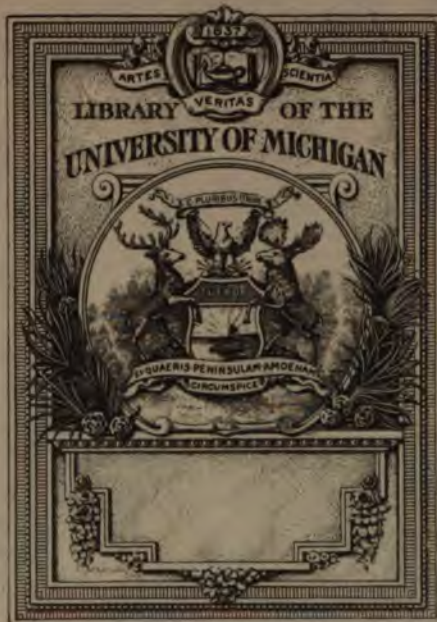


~~778~~

K168

27

K2



~~#78~~

~~K168~~



KANTSTUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, M. HEINZE, R. REICKE,
A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT BES. UNTERSTÜTZUNG VON
PROF. DR. WALTER SIMON STADTRAT IN KÖNIGSBERG I. PR.

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAHINGER,
O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE A. S.

SECHSTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD

1901.

WILLIAMS & NOBGEAT,
LONDON.

H. LE SOUDIER,
PARIS.

LEMCKE & BUECHNER,
NEW YORK.

CARLO CLAUSEN,
TORINO.

Alle Rechte vorbehalten.

INHALT.

	Seite
Thomas v. Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten.	
Von R. Eucken	1
Kants Bedeutung für die Musik-Ästhetik der Gegenwart.	
I. Von F. Marschner	19
Die Neue Kant-Ausgabe: Kants Briefwechsel. Zweiter	
Band (1789—1794)	41
Luther und Kant	73
Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen	
Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie.	
Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass.	
Von W. Kabitz	129
Kants Bedeutung für die Musik-Ästhetik der Gegenwart.	
II. Von F. Marschner	206
Der Kantianismus in Schweden. Von A. Vannérus	244
Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf	
Edm. Husserls „Prolegomena zur reinen Logik“. Von	
P. Natorp	270
Eine neue Sozialphilosophie auf Kantischer Basis. Von	
F. Krueger	284
Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der	
neueren philosophischen Litteratur. Von A. Gal-	
linger	353
Das Causalproblem bei Hume und Kant. Von R. Rei-	
ninger	427
Charles Secrétan und seine Beziehungen zur Kantischen	
Philosophie	459
<hr style="width: 20%; margin-left: 0;"/>	
Recensionen:	
Th. Ruyssen, Kant. Von L. Busse	78
L. Goldschmidt, Marginalien und Register zu Kants Kr. d.	
r. V. von G. S. A. Mellin, neu herausgegeben und mit einer	
Begleitschrift zur Würdigung der Kr. d. r. V. versehen.	
Von R. Richter	83

IV

Inhalt.

	Seite
E. Kühnemann , Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato. Von K. Vorländer . . .	87
P. N. Cossmann , Elemente der empirischen Teleologie. Von E. König	92
A. Dorner , Schleiermachers Verhältnis zu Kant. Von J. Schultess	299
K. Sasao , Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant. Von demselben	302
M. Wartenberg , Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit bes. Beziehung auf Lotze. Von O. H. Frommel	305
H. Schwarz , Psychologie des Willens, zur Grundlegung der Ethik. Von M. Wentscher	313
M. Scheler , Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien. Von F. Medicus	320
W. Kinkel , Beiträge zur Erkenntniskritik. Von R. Richter	322
P. Carus , Kant and Spencer. Von E. Adickes	463
L. Goldschmidt , Kantkritik oder Kantstudium? Für Immanuel Kant. Von R. Richter	464
R. Schlüter , Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Von Baron C. v. Brockdorff	465
F. R. Lipsius , Die Vorfagen der systematischen Theologie. Mit bes. Rücksicht auf die Philosophie W. Wundts kritisch untersucht. Von J. Schultess	467

Selbstanzeigen:

Perry, The Abstract Freedom of Kant. S. 95. — **Schwartzkopf**, Beweis für das Dasein Gottes, den Gebildeten unter den Zweiflern gewidmet. S. 96. — **Wyneken**, Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele. Eine neue Erkenntnistheorie. S. 98. — **Seitz**, Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang. Historisch-philosophische Studie. S. 100. — **Lessing**, African Spirs Erkenntnislehre. S. 102. **Schwarz**, Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage, nebst einem Anhang über Nietzsche's Zarathustra-Lehre. S. 324. — **Hornemann**, Die neueste Wendung im preussischen Schulstreite und das Gymnasium. S. 325. **Cohn**, Allgemeine Ästhetik. S. 475. — **Baron v. Brockdorff**, Die Probleme der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Sinnenwelt. S. 476. — **Couturat**, La Logique de Leibniz. S. 477. — **Baumeister**, Anmerkungen zum vierten Denkgesetze mit bes. Berücksichtigung der Planckschen Logik. S. 478. — **Stölzle**, A. v. Kollikers Stellung zur Descendenzlehre. S. 479.

Bibliographische Notizen:

Troeltsch, Besprechung von Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus. — **Flügel**, Kant und der Protestantismus. — **Neumann**, Der Philosoph des Protestantismus. — **P. Paulsen**, Kant und die Grundlagen seiner Philosophie. — **Natorp**, Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. — **Natorp**, Socialpädagogik. — **Natorp**, Kant oder Herbart? — **Natorp**, Willensbildung. — **Volckelt**, Eine Kan-

Inhalt.

V

Seite

tische Idealpädagogik. — Traub, Rappoport, Mehring, Besprechungen von Vorländer, Kant und der Socialismus. — Staudinger, Auffarth, Ellissen, Besprechungen von Vorländers Ausgabe der Kr. d. r. V. — Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit 104

1. Zur Geschichte der Philosophie. Grosse, Schubart als Schulmann. — Goldschmidt, Mellin. — Baumeister, Von Schillers geistiger Eigenart. — Chamberlain, Schiller als „Lehrer im Ideal“. — Holzhausen, Der erste Consul Bonaparte und seine deutschen Besucher. — Holzhausen, Der Urgrossvater Jahrhundertfeier. — Schultz, Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften. — Damm, Schopenhauers Ethik. — Isserlin, Helmholtz als Philosoph. — Dauriac, Criticisme et Monadisme. — 2. Zur theoretischen Philosophie. Westphal, Das Dilemma der Atomistik. — Opitz, Seinswissenschaft 1, 2. — Schellwien, Wille und Erkenntnis. — König, Die Naturforschung im 19. Jahrhundert und ihre Philosophie. — Fisch, Begriff und Ding. — 3. Zur praktischen Philosophie. Herrmann, Besprechung von Stange, Einl. in die Ethik I. — Moore, Freedom. — Molden, Das Opfer für Höheres. — Cunow, Philos. u. Wirtschaft. — Delbos, Les Idées de Kant sur la Paix perpétuelle. — Schurtz, Urgeschichte der Kultur. — Eleutheropulos, Grundlegung einer Sittenlehre. I. Die Rechtheit. — Vanni, Il diritto nella totalità dei suoi rapporti e la ricerca oggettiva. — Fracapane, Obbietto e limiti della filosofia del diritto. — Goerth, Dittes in seiner Bedeutung f. Mit. u. Nachwelt. — Waitz, Allg. Pädagogik. — Rausch, Gesch. d. Pädagogik. — 4. Zur Religionsphilosophie. Cordes, Die Erkenntnistheorie A. Ritschls. — Steinbeck, Das Verhältnis v. Theologie u. Erkenntnistheorie. — Du Prel, Tod, Jenseits, Leben im Jenseits. — Skeptische Briefe. — Müller, Das Wirkliche in der Welt. — ZENOZ, Centenarbetrachtungen. — Ziegler, Glauben u. Wissen. — Meyer-Benfey, Schleiermacher u. die moderne Religion. — 5. Ästhetisches. Überhorst, Das Komische. — 6. Verschiedenes. Eisler, Wörterbuch d. philos. Begriffe u. Ausdrücke. — Vailati, Osservazioni sulle Questioni di Parole. — Stumpf, Tafeln z. Gesch. d. Philos. — Robertson, Elements of General Philosophy. — Perlmutter, Die Kantische Lehre v. d. Kausalität. — Chaignet, Damascius. — 7. Katholisches. Mercier, Les Origines de la Psychologie contemporaine. — Otten, Das Reich des Geistes u. des Stoffes. — Kneib, Willensfreiheit u. Verantwortlichkeit. — Müller, System d. Philos. — Fischer, Triumph d. christl. Philos. — Pesch, Socialismus. — Billia, L'Esiglio di S. Agostino. — O'Mahony, Reason's synthetic judgments. — Syndicus, Kantiana 326

Rivista filosofica. Cantoni, Besprechung der KSt. — Tocco, L'Opera postuma di E. Kant. — Cesca, Criticismo ed Umanismo. — Vidari, Intorno al Fundamente della Morale. — Jaja, L'enigma della coscienza. — Il Nuovo Risorgimento. Billia, L'Essere e la Conoscenza. — Calzi, Der zeitgenössische Phänomenismus. — Gerini, Die ital. Cartesianer des 17. u. 18. Jahrh. — The Athenaeum, Besprechung von Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants. — de Wyzewa, Quelques épisodes de la vie de Kant. — Goldstein, Zur idealist. Wendung der deutschen Philos. — Möbius, Über Schopenhauer. — Volkelt, A. Schopenhauer. — Noesgen, Die Bezeichnung Kants als Philosoph des Protestantismus 480

Sonstiges neu Eingegangenes 347

VI

Inhalt.

Mitteilungen:

Das Simon'sche Kantbild. — „Kant und seine Tischgenossen“.	
— Das „Dresdener Kantbild“ — ein Werk der Elisabeth v. Stägemann? (G. Diestel.) — Nochmals die Kantbüste in der Berliner Siegesallee. — Kantans Festrede über den kategorischen Imperativ. — Also sprach Immanuel Kant. — Max Müller †. — Der Fall Goldschmidt. — Der Graf v. Bray über Kant	110

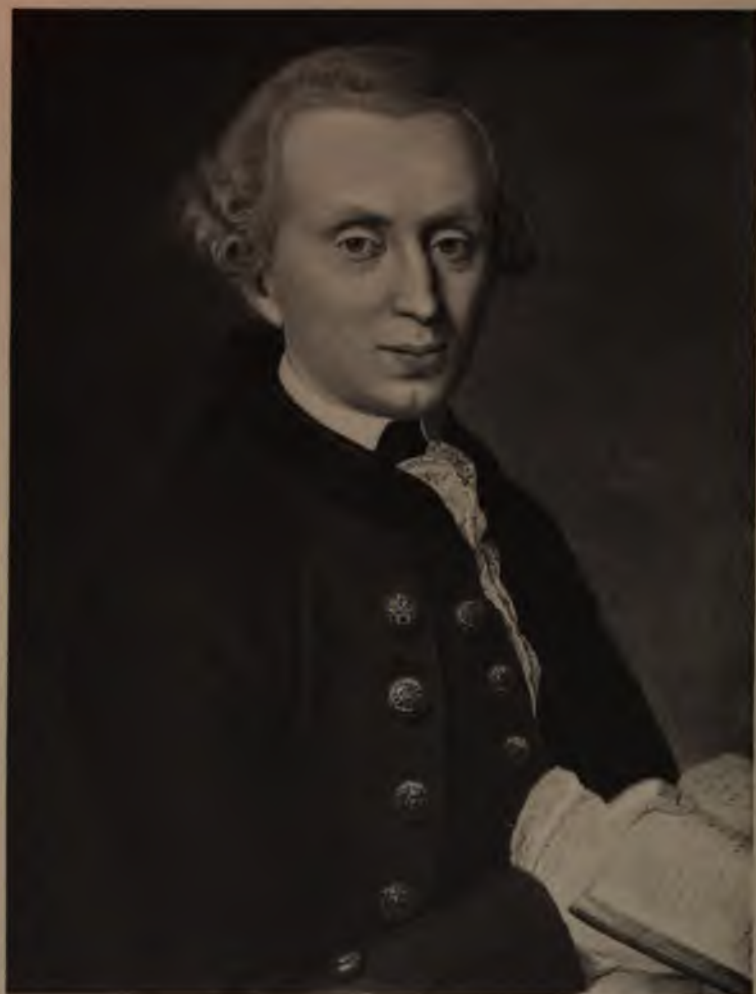
Varia:

Gelöste Preisaufgaben. — Die Bancroftschen Kanthandschriften. — Die Neue Kant-Ausgabe. — Zeitgenössische Notizen über Kant. (Mitgeteilt von R. Steig, I. Bloch, R. Burger.) — Kant und die 7 Weisen. Von R. Richter. (Mit Abbildung.) — „Ad poenitendum properat, cito qui iudicat“	123
Anfrage. Von W. Dilthey. — Königsberger Kantgeburtstagsfeier im Jahre 1901. — Berichtigung	352

Ein Fichtedenkmal	484
-----------------------------	-----

Register:

Sach-Register	485
Personen-Register	488
Besprochene Kantische Schriften	490
Verfasser besprochener Novitäten	491
Verzeichnis der Mitarbeiter	492



IMMANUEL KANT

Gemalt von Becker um 1768.

Im Besitz von Professor Dr. WALTER SIMON
Stadtrath in Königsberg i. Pr.

Thomas v. Aquino und Kant.

Ein Kampf zweier Welten.

Von Rudolf Eucken.

Philosophische Erörterungen unter einen konfessionellen Gesichtspunkt zu stellen, ist an sich unerquicklich und dem Schreiber dieses persönlich widerwärtig. Aber der Gegensatz Thomas und Kant ist hinausgewachsen über den Streit der blossen Konfessionen, mehr und mehr ist er zum Ausdruck eines Zusammenstosses ganzer Weltanschauungen, des Kampfes mittelalterlicher und neuer, gebundener und freier Denkart geworden. So verdient es allgemeine Beachtung, dass der Thomismus heute immer mehr von einem defensiven Verhalten zu einem offensiven übergeht. Und für diese Wandlung ist nichts bezeichnender als die Häufung der Angriffe gegen Kant, von der höchsten Spitze der kirchlichen Autorität an (s. das im vorletzten Heft [V, 3] der „Kantstudien“ mitgeteilte sehr bemerkenswerte Schreiben des Papstes an den französischen Klerus) durch alle Gliederung der grossen Organisation hindurch wird jetzt ein eifriger Kampf gegen den Meister der Vernunftkritik und des kategorischen Imperativs geführt. Natürlich hat man dabei weniger das blosse Individuum als die Höhe des modernen Strebens im Auge, und sind es weniger die einzelnen Sätze als das Ganze der Denkart, das bestritten und abgewiesen wird. Dies Principielle ist es, was auch uns an den Gegnern interessiert, bei der Unvereinbarkeit der Hauptrichtung könnte eine Einzeldiskussion wenig nützen: *contra principia negantem disputari nequit*. Einer Erwägung der Prinzipien aber können wir uns nicht entziehen. So wenig wir hoffen dürfen, mit ihr auf Gegner zu wirken, die in ihrem Gedankenkreise fest und starr geworden sind, sie kann dazu beitragen, die Lage des Problems zu klären und unserer eigenen Arbeit die Richtung auf das Wesentliche zu geben.

Es zerfalle aber unsere Erörterung in zwei Hauptabschnitte: zuerst sei untersucht, weshalb für einen, der sich im Thomistischen Gedankenkreise festgelegt hat, ein Verständnis der Kantischen Philosophie schlechterdings unmöglich ist, sodann erwogen, weshalb für jeden, der von Kantischem Geist berührt ist und der die weltgeschichtliche Arbeit der letzten Jahrhunderte zu würdigen versteht, sich eine Rückkehr zu Thomas verbietet.

I.

Durch alle Behandlung Kant's von jener Seite geht der Vorwurf des Subjektivismus, Psychologismus, Individualismus, der Vorwurf, statt einer echten Wirklichkeit ein Reich blosser Illusionen zu bieten und alle bindende Kraft sittlicher Mächte der Willkür des Individuums aufzuopfern. Eben in solcher zerstörenden Wirkung erscheint er als der Höhepunkt des vom Protestantismus beherrschten neuen Geisteslebens, das als Ganzes unter jene Wertschätzung gestellt und damit in Bausch und Bogen verworfen wird. Dass man aber lediglich diese negative Seite im Protestantismus und in der Kantischen Philosophie sieht, das verschulden vornehmlich die Schranken des eigenen Denkens, das in einer mittelalterlichen Vorstellungsweise erstarrt ist und daher nicht umhin kann, alles was darüber hinausstrebte, in einer verzerrten Gestalt zu sehen. Das Charakteristische dieser Vorstellungsweise — weit über Religion und Philosophie hinaus und tief auch in die politischen und sozialen Verhältnisse eingreifend — war die Bindung aller geistigen Realität an ein sinnliches Element, das Unvermögen, geistige Grössen ohne eine sinnliche Verkörperung als wirklich anzuerkennen. Diese Denkweise entspricht einer früheren Entwicklungsstufe und steckt uns schon deswegen tief im Blute; erst langsam hat sich die Menschheit mit fortschreitender Kultur davon losgerungen. Die Macht des Sinnlichen erhielt dann eine neue Stärkung im Ausgang des Altertums und mit dem Eintritt neuer Völker. Dort hatte eine greisenhafte, eigner grosser Antriebe entbehrende, eben deshalb von zerstörendem Zweifel tief zerfressene Kultur ein sehnliches Verlangen nach handgreiflichen, allen Zweifel niederschmetternden Daten, wie das selbst der grosse Augustin nicht verleugnen kann. In entgegengesetzter Richtung war der in geistigen Dingen noch kindlichen Art der neuen Völker das Sinnliche unentbehrlich, weil ihnen ohne seine Hülfe die hohe Welt, in die sie fast gewaltsam hineingezogen waren, unverständlich gewesen wäre. Auf

solchen Grundlagen entwickelte sich, Altes und Neues verwebend, das mittelalterliche Lebenssystem, und als seine Höhe das Kirchensystem; es sollte als der geistige Ausdruck einer weltgeschichtlichen Lage, als die Befriedigung eines notwendigen Verlangens der Menschheit gegen alle kleinliche Verunglimpfung, namentlich gegen alle Imputierung bloss selbstischer Motive geschützt sein. Aber es konnte, bis in seine Grundlagen hinein stark mit Vergänglichem behaftet, die Menschheit nicht dauernd festhalten; namentlich die neuen Völker, denen ihr geistiger Welttag erst bevorstand, konnten sich nicht dauernd an eine Denkweise, eine Lebensführung ketten, welche den besonderen Erfahrungen und Bedürfnissen der alten Zeit entsprach. Für ein Weiterstreben aber musste der mittelalterlichen Art alles Verständnis fehlen. Was in jenem an geistigen Notwendigkeiten lag, das konnte ihr nur ein unnötiges und verkehrtes Unterfangen der Individuen scheinen, und alles Verlangen nach einer freieren Stellung zum Sinnlichen, nach einer Entwicklung des Geistigen aus eignen Kräften des Geistes musste ihr eine Verirrung in ein Gebiet der Schatten und Schemen, ein Verfallen in leere Illusionen dünken.

Besonders war sie unfähig, dem Neuen ein ethisches Element zuzuerkennen. Denn jene Bindung des Geistigen an das Sinnliche kennt keine innere Gemeinschaft ohne eine sichtbare Organisation, so kennt sie auch keine Bindung in der reinen Innerlichkeit des Gemütes und Gewissens, vielmehr muss alles, was die Willkür und Selbstsucht bändigen soll, aus einer mit sichtbaren Kräften ausgerüsteten Autorität stammen. Von hier aus erscheint alle Entfernung von der mittelalterlichen Art als ein Abfall, als eine Verirrung des blossen Subjekts, des sich überspannenden Subjekts; nie kann in ihm ein berechtigtes Interesse des Geisteslebens, nie eine Förderung seiner Freiheit und Innerlichkeit anerkannt werden. Freiheit und Innerlichkeit erscheinen bei Überschreitung des bescheidenen ihnen von jenem System zugewiesenen Masses als blosse Phantome, ja als trügerische Irrlichter. Ein solcher Gedankengang kann in allem, was irgend der Neuzeit charakteristisch ist, nicht die mindeste Vernunft finden; nicht nur der Protestantismus, alles eigentümlich moderne Leben ist notwendig der Verdammung verfallen.

Diese Starrheit rächt sich in einer durchaus schiefen Auffassung alles modernen Schaffens, in der Unfähigkeit, sich in seine inneren Zusammenhänge und seine treibenden Motive irgend

hinein zu versetzen, in der Notwendigkeit, selbst die sittliche Beschaffenheit, die persönliche Ehrenhaftigkeit der leitenden Männer modernen Lebens anzugreifen. Es hat in der letzten Zeit Aufsehen erregt, dass das selbst Männern wie Spinoza und Kant widerfahren ist; im Grunde aber ist das nur die einfache Konsequenz der Gesamtanschauung, im Interesse der Klärung ist ein deutliches Hervortreten solcher Konsequenz nur zu wünschen. Enthält es doch die sicherste Abweisung aller thörichten Beschwichtigungs- und Versöhnungsversuche, die in diesen Dingen lediglich schaden können. Nirgends mehr als hier gilt das Wort: *Veritas potius emergit ex errore quam ex confusione*.

Aus jener Denkweise lässt sich unmöglich anerkennen, dass das Lebenswerk Luthers nicht aus eigensinniger Auflehnung und kecker Überhebung, sondern aus schwerer sittlicher Not eines tief-ernsten Gemütes hervorgegangen ist, dessen Verlangen nach unmittelbarer Gewissheit der Rettung alle Hülfen der mittelalterlichen Kirche nicht genügten; nicht minder verschlossen ist jener Denkweise, wie ein solcher Mensch bei Befreiung von allen äusseren Autoritäten sich um so mehr bis in die leisesten Gedanken hinein durch ein inneres Gesetz gebunden fühlen konnte, wie er durch die unmittelbare Beziehung alles Lebens auf Gott sicher in die Zusammenhänge einer unsichtbaren Welt gehoben war. Und der gewaltige sittliche Ernst, den der Protestantismus erweckte und mit dem er auch so augenscheinlich auf die ältere Kirche wirkte, er muss geleugnet werden; alle die grossen Wendungen im allgemeinen Leben, die nicht gerade direkt von ihm ausgingen, aber doch nicht ohne ihn möglich waren, die Wandlungen in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Gesellschaft, die kräftigere Ausbildung der Persönlichkeit, die schärfere Scheidung der Individuen, die stärkere Erhebung des Lebens ins Unsinnliche, Gedankenmässige, Principielle, sie sind alle Irrungen, nichts als Irrungen.

Dürfen wir uns wundern, dass es nach solchen Massstäben der Beurteilung Kant schlecht geht? Muss doch alles sein Bemühen, der Selbständigkeit des Geisteslebens zur Anerkennung zu verhelfen, als ein Selbständigseinwollen des blossen Subjekts erscheinen, und müssen sich damit alle Hauptpunkte seiner Arbeit quer und schief darstellen. Der vorgefundene Wahrheitsbegriff genügte Kant nicht mehr: die alte Fassung, wonach Wahrheit Übereinstimmung unseres Denkens mit einer draussen befindlichen Wirklichkeit, ein seelisches Abbild der Sache sein sollte, war schon

durch die schärfere Scheidung von Subjekt und Weltumgebung hinfällig geworden, welche nur ihre wissenschaftliche Formulierung Descartes verdankt, in Wahrheit aber durch das ganze moderne Leben geht, selbst der seelischen Tiefe des Christentums weit mehr entspricht als jene alte Fassung. Demgegenüber zeigen die vorkantischen Systeme die Tendenz, Denken und Sein in ein Verhältnis des Parallelismus zu bringen, so dass jedes bei sich selbst verläuft und doch das Ergebnis beider zusammenstimmt. Einem Geist von durchdringender Klarheit musste aber dieser Versuch die Schwierigkeiten mehr zu verlegen als zu überwinden scheinen; ein solcher Geist nun war Kant. Ihm schien eine wissenschaftliche Wahrheit und Wissenschaft als ein System nur möglich, sofern sich der Kern der Erkenntnis in die eigene Thätigkeit des Geistes verlegte; die Dinge an sich wichen zurück in eine unzugängliche Ferne; um so reicher aber gestaltete sich die Thätigkeit, um so vielfacher die Bewegung, um so feiner das Gewebe des Geistes. Ob diese Lösung einen Abschluss bringt, ob nicht schon die Stellung der Frage Verwicklungen enthält, das ist ein Problem für sich; man kann Kant hoch verehren ohne ihm auf Schritt und Tritt zu folgen, man wird seinem Geist um so treuer bleiben, je mehr man auch ihm selbst gegenüber seine Unabhängigkeit wahrt. Aber das ist gewiss, dass die Steigerung, welche Kant dem Problem gegeben hat, ein einfaches Zurückgreifen auf frühere Phasen durchaus unmöglich macht; man kann von ihnen aus Kant angreifen, tadeln, bekritteln, nicht aber kann man durch ihr Vermögen ihn überwinden.

In seiner gewaltigen Erschütterung des überkommenen Gedankenstandes hat sich im besonderen das Verhältnis von Subjekt und Objekt gründlich umgestaltet, und man wird nicht leugnen dürfen, dass die Ausführung hier nicht selten unfertig geblieben ist, dass die Grenzen gegen den blossen Subjektivismus nicht immer scharf genug gezogen sind. Aber ihrer Substanz nach ist Kant's Erkenntnislehre alles eher als ein blosser Subjektivismus, der das empirische Individuum zum Träger der Wahrheit macht. Denn indem der Erkenntnisprozess erstwesentlich in das Geistesleben selbst verlegt wird, erfährt dies zugleich die deutlichste Abhebung von dem empirischen Seelenleben des Einzelnen, scheiden sich Logik, Ethik, Ästhetik scharf von aller empirischen Psychologie, erscheint jenseit aller individuellen Art eine innere Struktur des Geistes mit eignen Zusammenhängen und eignen Gesetzen. Durch-

gänglich geht bei Kant die Frage nicht darauf, wie das Individuum zu geistigen Leistungen wie Erkenntnis, Kausalität, Moral gelangt, sondern wie solche Grössen innerhalb des Geisteslebens überhaupt möglich sind; das allein unterscheidet die für Kant charakteristische transcendente von einer empirischen Behandlung der Probleme. Dies Vordringen zu einer selbständigen Natur des Geistes ergibt eine Umwälzung der ganzen bisherigen Denkweise, es enthält eine sichere Überwindung des blossen Subjektivismus und Individualismus, die allersicherste, weil sie nicht von aussen her, sondern aus der eigenen Natur des Geistes erfolgt.

Nicht anders steht es auf dem Gebiete der Ethik. Kant hat die bisherigen Lösungen nicht abgelehnt, weil sie zu viel, sondern weil sie zu wenig vom Menschen verlangten; er suchte eine Begründung der Ethik in der eigenen Thätigkeit des Geistes vor allem deswegen, um die Aufgabe auf die notwendige Höhe zu heben, um alle Schädigung des Guten durch fremde und selbstische Zwecke zu verhüten. So wurde die Autonomie der leitende Gedanke seiner Lehren. Aber giebt es ein gröberes Missverständnis als diese Autonomie mit einem selbstischen Eigenwillen des Menschen und einer Auflehnung gegen die sittliche Ordnung zusammenzuwerfen? Handelt es sich hier doch um eine Autonomie nicht sowohl des Menschen als der Vernunft, des Menschen erst durch sein Teilnehmen an der Vernunft, das allein ihm einen Wert verleiht. Diese Teilnahme aber schloss für Kant eine unbedingte Unterwerfung unter die Zwecke der Vernunft in sich; so allein konnte die Pflicht der Eckstein dieses moralischen Systems werden, so konnte nichts so sehr wie das moralische Gesetz „das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Ehrfurcht erfüllen“, so konnte es schlicht und klar heissen, „alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als Schein und schimmerndes Elend“ und „Tugenden, die das Böse nicht in der Wurzel der Gesinnung angreifen, sind nichts als glänzende Armseligkeiten“. Aber dies alles, obschon bekräftigt durch eine treue und unermüdliche Lebensarbeit für das alleinige Ziel der Wahrheit, es hilft Kant in den Augen des modernen Thomisten nicht das Mindeste; nicht einmal gegen die Unterstellung unehrlicher Absichten ist er hier gesichert. Auch die moralische Kräftigung, die Stärkung der Pflichtidee, die Aufrufung zu einem wackeren und mannhaften Leben, die augenscheinlich von der Kantischen Denkweise ausgegangen ist, für jene Augen ist sie nicht vorhanden. Ereifern wir

uns darüber nicht, auch hier gilt es zunächst *nec flere nec ridere sed intelligere*. Aber sollte auf der anderen Seite gegen alle Verkettung der logischen Konsequenz nicht irgend einmal auch der unmittelbare Eindruck geistiger Grösse, sittlichen Ernstes aufkommen, der aus einem Mann wie Kant für jeden nicht Voreingenommenen so vernehmlich spricht? Sollte man sich nicht irgend einmal in seinem Gewissen zu der Frage gedrängt fühlen, ob nicht vielleicht am eigenen Missverstehen die Schuld liegt, wenn man Männern, deren Lebensarbeit Jahrhunderte beherrschte, unlautere Motive zuschieben muss? Verrät nicht die Unvermeidlichkeit einer so gehässigen Annahme einen Fehler im eigenen Princip? Oder ist man dort ganz und gar dem Pharisäismus verfallen, der draussen lediglich Zöllner und Sünder sieht?

Jedoch lassen wir die Anderen, seien wir lieber darauf bedacht, nicht bei einer kritiklosen Anpreisung der modernen Art selbst einem Pharisäismus zu verfallen. Das neue Leben ist nicht nur unfertig und mitten im Fluss, es ist von vornherein mit einem schweren Gegensatz behaftet und steht unablässig in einer grossen Gefahr. Wohl dürfen wir mit voller Entschiedenheit die Überzeugung verfechten, dass es, auf seinen geistigen Kern angesehen und in der Höhe seines Schaffens gewürdigt, übersubjektiv ist, aber gerade weil wir das thun, empfinden wir als überaus störend, ja zerstörend die in der Breite der Kultur häufige Wendung dahin, das was der Substanz des Lebens zukommt, auf das blossе Subjekt zu beziehen, die innere Forderung der geistigen Arbeit in einen Gewinn und Genuss des blossen Subjekts zu verwandeln. Das moderne Leben trägt eine ungeheure Spannung in sich und zugleich der moderne Mensch eine unablässige Aufgabe: immer von neuem gilt es, sich auf die Höhe der geistigen Arbeit zu erheben, mit dem Gehalt dieser Arbeit das Dasein zu erfüllen, aus ihren Notwendigkeiten zu denken und zu handeln. Im grossen Zuge der Neuzeit ist der Mensch sich selbst das schwerste aller Probleme und ist der Kern alles Strebens ein Sichselbstsuchen des Menschenwesens; dabei muss der Mensch immer von neuem einen Kampf gegen sich selbst, d. h. gegen das Blossmenschliche in sich führen, immer von neuem die Höhe erklimmen, die allein seinem Leben einen Gehalt und seinem Thun einen Wert giebt. Versagt ihm die Kraft, jene Höhe zu behaupten, so ist ein jäher Absturz unvermeidlich; nimmt das Kleinmenschliche für sich in Besitz, was allein dem Geistesleben gebührt, so wird aus der Verinnerlichung des Geistes-

Rechte sie als die Generalpächter der Wahrheit auftreten und den Anspruch auf die geistige Leitung der Menschheit erheben. Was besitzen sie, um den Wahrheitsdurst zu stillen und dem Leben einen genügenden Inhalt zu geben? Was uns im Thomismus geboten wird, ist eine Verbindung der aristotelischen Philosophie und der kirchlich-christlichen Lehre, eine Verbindung aber gemäss der Art des Mittelalters. Ein solcher Versuch treibt den Draussenstehenden sofort zu Zweifeln und Fragen. Eignet sich die aristotelische Philosophie zur beharrenden Grundlage der Wahrheitsforschung? Ist sie, was immer ihr Wert sein mag, vereinbar mit der christlichen Überzeugung? Genügt die Weise, wie beide Welten von Thomas verbunden sind, den Ansprüchen, welche wir nach den Erfahrungen einer Reihe von Jahrhunderten und nach grossen geistigen Umwälzungen erheben müssen?

Bei der Behandlung dieser Fragen bleibe uns fern alle Tendenz, den Gegenstand der Kritik verkleinernd herabzusetzen. Davor sollte schon die historische Denkweise schützen, deren Entwicklung ein Hauptstück der modernen Entwicklung bildet; sie verlangt von uns nicht nur, jede Erscheinung aus ihren Bedingungen und Umgebungen unbefangen zu würdigen, sie gestattet es auch, den Relativismus einer solchen Betrachtung zu überwinden und in demjenigen, was als Gesamterscheinung der blossen Vergangenheit angehört, bleibende Aufgaben und Wahrheiten zu erkennen. Dazu kommt ein persönliches Element. Seit dem Beginn meiner wissenschaftlichen Bethätigung war ich ein Freund der aristotelischen Philosophie und bin es geblieben bis zur Gegenwart. So eingehend habe ich mich in jüngeren Jahren mit Aristoteles beschäftigt, dass ich von Leuten, denen eine Verehrung grosser Männer mit geistiger Selbständigkeit unvereinbar dünkt, alsbald für einen Aristoteliker erklärt wurde; meiner bleibenden Schätzung des Aristoteles habe ich in den „Lebensanschauungen der grossen Denker“ noch kürzlich einen Ausdruck gegeben. Und was Thomas anbelangt, so braucht derjenige, dem er wegen seines Mangels an schöpferischen Ideen nicht als ein Denker ersten Ranges gelten kann, ihn deshalb keineswegs für unbedeutend, noch sein Werk für geringfügig zu erklären. Thomas gehört zu den Denkern ansammelnder, ausgleichender, systematisch zusammenschliessender Art, d. h. zu einer Klasse von Denkern, die für den ruhigen Fortgang des Lebens in der Fortentwicklung der Dinge, für die Kontinuität der Kulturarbeit unentbehrlich sind. Und Thomas hat in einem kritischen Augenblick

dividuen die Befestigung und Fortbildung der geistigen Welt und zugleich eine innere Erhöhung der Menschheit vollzieht. Dazu aber gehört Kraft und Mut, dazu gehört die Energie eines Durchdringens zur Tiefe des Lebens, dazu gehört das Gewecktsein einer selbständigen Innerlichkeit; wo das fehlt, wo nach der einen Richtung ein freischwebender Subjektivismus das Leben mehr und mehr in flüchtige Bilder und Schatten verwandelt, wo nach der anderen das Geistesleben dem gesteigerten Eindruck der sinnlichen Natur unterliegt und damit rettungslos einem krasserem oder feineren Materialismus verfällt, da wird die moderne Position unhaltbar, da wird die mittelalterliche Denkart siegreich vordringen, da gebührt ihr von Rechtswegen der Sieg. Denn auf irgendwelche geistige Substanz kann die Menschheit für die Dauer nicht verzichten; ist also eine Zeit innerlich zu klein, zu schwach, zu träge, um sich in Freiheit zu einer geistigen Welt aufzuschwingen und aus ihr dem Leben einen Inhalt zu geben, so wird alles Gerede von Freiheit, so werden alle Kraftausdrücke gegen Religion und „Pfaffentum“ sie nicht davor schützen, wieder der Gebundenheit anheimzufallen. Wo aber die moderne Denkweise ihre eigne Höhe behauptet und das Leben aus der inneren Gegenwart einer geistigen Welt schöpft, da können ihnen alle Vorstösse der mittelalterlichen Denkweise nicht das Mindeste anhaben. Dass in solcher Weise die Wahrheit immer von neuem zu erringen ist, dass nicht nur das Leben des Einzelnen, sondern auch das der Menschheit ein stetes Kämpfen bleibt, und dass dieser Kampf bis in die tiefsten Grundlagen des Lebens zurückgreift, das gilt uns nicht als ein Nachteil, sondern als ein Vorteil. Das ist einmal die Art höchster Güter, sich nicht vererben oder von draussen zuführen zu lassen; dies allein macht es möglich, dass die Wahrheit bei ihrer Ewigkeit zugleich eine unmittelbare Gegenwart und ein selbsterregener Besitz wird. Ohne Gefahr giebt es keinen echten Sieg, mit der Höhe des Lebens wachsen aber auch die Gefahren. So kann und soll alle Verwicklung des modernen Lebens uns nicht die Überzeugung von seiner Überlegenheit und seiner weltgeschichtlichen Notwendigkeit irgend erschüttern.

II.

Ergreifen wir aber das moderne Leben nicht von dem Subjekt, sondern von der Substanz her, so können wir den Anklägern gegenüber getrost den Spiess umkehren und fragen, mit welchem

Rechte sie als die Generalpächter der Wahrheit auftreten und den Anspruch auf die geistige Leitung der Menschheit erheben. Was besitzen sie, um den Wahrheitsdurst zu stillen und dem Leben einen genügenden Inhalt zu geben? Was uns im Thomismus geboten wird, ist eine Verbindung der aristotelischen Philosophie und der kirchlich-christlichen Lehre, eine Verbindung aber gemäss der Art des Mittelalters. Ein solcher Versuch treibt den Draussenstehenden sofort zu Zweifeln und Fragen. Eignet sich die aristotelische Philosophie zur beharrenden Grundlage der Wahrheitsforschung? Ist sie, was immer ihr Wert sein mag, vereinbar mit der christlichen Überzeugung? Genügt die Weise, wie beide Welten von Thomas verbunden sind, den Ansprüchen, welche wir nach den Erfahrungen einer Reihe von Jahrhunderten und nach grossen geistigen Umwälzungen erheben müssen?

Bei der Behandlung dieser Fragen bleibe uns fern alle Tendenz, den Gegenstand der Kritik verkleinernd herabzusetzen. Davor sollte schon die historische Denkweise schützen, deren Entwicklung ein Hauptstück der modernen Entwicklung bildet; sie verlangt von uns nicht nur, jede Erscheinung aus ihren Bedingungen und Umgebungen unbefangen zu würdigen, sie gestattet es auch, den Relativismus einer solchen Betrachtung zu überwinden und in demjenigen, was als Gesamterscheinung der blossen Vergangenheit angehört, bleibende Aufgaben und Wahrheiten zu erkennen. Dazu kommt ein persönliches Element. Seit dem Beginn meiner wissenschaftlichen Bethätigung war ich ein Freund der aristotelischen Philosophie und bin es geblieben bis zur Gegenwart. So eingehend habe ich mich in jüngeren Jahren mit Aristoteles beschäftigt, dass ich von Leuten, denen eine Verehrung grosser Männer mit geistiger Selbständigkeit unvereinbar dünkt, alsbald für einen Aristoteliker erklärt wurde; meiner bleibenden Schätzung des Aristoteles habe ich in den „Lebensanschauungen der grossen Denker“ noch kürzlich einen Ausdruck gegeben. Und was Thomas anbelangt, so braucht derjenige, dem er wegen seines Mangels an schöpferischen Ideen nicht als ein Denker ersten Ranges gelten kann, ihn deshalb keineswegs für unbedeutend, noch sein Werk für geringfügig zu erklären. Thomas gehört zu den Denkern ansammelnder, ausgleichender, systematisch zusammenschliessender Art, d. h. zu einer Klasse von Denkern, die für den ruhigen Fortgang des Lebens in der Breite der Dinge, für die Kontinuität der Kulturarbeit unentbehrlich sind. Und Thomas hat in einem kritischen Augenblick

ein solches Werk mit unermüdlichem Fleiss und grossem Geschick verrichtet, für seine Zeit war dieses Werk bedeutend und fruchtbar, und auch in der Folge der Jahrhunderte hat es für den Zusammenhalt des Lebens und für die Disciplinierung der Geister viel gewirkt und gefördert. Also die historische Leistung bleibe bei Thomas wie bei Aristoteles in allen Ehren!

Aber nicht die historische, sondern die absolute Schätzung ist es, worauf der moderne Thomismus besteht, mit der also auch unsere Erwägung und Kritik zu thun hat. Zunächst also die Frage: was kann uns heute nicht für die Propädeutik zur Philosophie und für die historische Orientierung, sondern für die eigne Bewegung des Geistes und für die letzten Überzeugungen Aristoteles sein? Ihn als den bleibenden Meister anzuerkennen, dagegen erregt Bedenken zunächst seine historische Stellung, sein enges Verwachsenensein mit dem Griechentum und mit der besonderen Lage seiner Zeit. Als ein frei über aller Beziehung zur Zeit schwebendes Gedankenreich kann die aristotelische Lehre nur einer oberflächlichen Betrachtung erscheinen, jedes tiefere Eindringen zeigt die enge Verbindung mit dem Inhalt des griechischen Lebens und mit der eigentümlichen Lage der Zeit. Was immer die griechische Kultur in ihrer höchsten Entfaltung geschaffen hatte, Aristoteles hat es zurückschauend in Begriffe umgesetzt und in ein grosses System gefasst. Die eigentümlich griechische Färbung seiner Lehren wird um so ersichtlicher, jemeher wir das Charakteristische herausarbeiten; kein Denker ist so sehr wie er der Philosoph der klassisch griechischen Kultur; so übermächtig ist bei ihm der Einfluss der auf der Höhe griechischen Lebens errungenen geistigen, im besonderen künstlerischen Art, dass Anregungen, welche diesen Rahmen durchbrachen, wie z. B. die Astronomie, die Mathematik, die Medicin und auch die Philosophie selbst (z. B. bei Demokrit) sie enthielten, bei Aristoteles nicht zur Würdigung gelangen konnten. Gemäss jener spezifisch künstlerischen Richtung der klassischen Kultur überwiegt bei ihm die Synthese, und zwar eine Synthese unmittelbarer Art; so wenig es an einer tüchtigen Analyse fehlt, sie setzt immer den von der Synthese geschaffenen Boden voraus und bleibt von ihr abhängig. So ist die Wissenschaft nicht wie die neuere vor allem ein Zerlegen der nächsten Welt, ein Zurückführen auf einfache Grundelemente, ein Neuaufbauen der Zusammenhänge von ihnen aus, in dem allen ein radikales Umbilden der Welt des ersten Eindrucks,

eine Umsetzung der sinnlichen Wirklichkeit in eine Welt reiner Begriffe, sondern sie ist dort vornehmlich ein Herausheben der allgemeinen Formen aus dem scheinbaren Chaos der sinnlichen Welt, ein Zusammenschauen der Mannigfaltigkeit in einen seelenvollen Kosmos; so geartet wird sie einen künstlerischen Reiz stets behaupten, wissenschaftlich aber bildet sie nur eine Episode in der Entwicklung der Menschheit.

Unter dem Einfluss jener geistigen Art stehen bei Aristoteles alle Hauptrichtungen des philosophischen Denkens: überall fehlt noch ein prinzipieller Bruch mit der naiv-menschlichen Denkweise und Weltanschauung, aber diese Denkweise hat hier die Rohheit der Unkultur abgelegt, sie ist geläutert und veredelt durch die geistige Arbeit, namentlich durch ein künstlerisches, genauer noch ein plastisches Gestalten. Solcher Hauptrichtung gemäss beherrscht die Erkenntnislehre der Gedanke, dass Welt und Mensch durch eine Wesensverwandtschaft innerlich verbunden sind, und dass was in der Seele vorgeht, die Welt draussen treu abspiegelt, ist das Naturbild durchaus geocentrisch und anthropomorph, unterliegt der Atomismus einer dynamischen Theorie recht naiver Art, findet sich ein vollständiges Seelenleben nicht in der reinen Innerlichkeit, sondern nur zusammen mit einer Bethätigung nach aussen hin, eine Anschauung, die schon das spätere Altertum, z. B. ein Plotin, mit grosser Entschiedenheit abwies, wird endlich auch das Individuum der Gesellschaft in einer Weise unterworfen und eingefügt, dass es heissen kann, der Staat sei früher als der Mensch. In dem allen ist ein besonderer geschichtlicher Stand in Begriffe gefasst, über den die weltgeschichtliche Bewegung Punkt für Punkt hinweggegangen ist. Gewiss lässt sich ebenfalls Punkt für Punkt nachweisen, dass in Aristoteles' Streben bedeutende, ja unverlierbare Tendenzen stecken, wie denn ja schliesslich alle Analyse zu einer Synthese zurücklenken muss. Aber für Aristoteles charakteristisch ist, dass er die Synthese unmittelbar an dem vorgefundenen Erfahrungsstande vollzieht, und das eben ist es, was sich der weiteren Entwicklung der Menschheit als unstatthaft erwiesen hat. Man wird z. B. ein entschiedener Anhänger einer dynamischen Naturphilosophie sein können und doch anerkennen müssen, dass für eine gewisse Durchsicht der Natur der Atomismus unentbehrlich ist. Aber gerade das ist für Aristoteles wesentlich, dass er diese Unterscheidung nicht macht, dass ihm der Dynamismus unmittelbar und auch an der Stelle gilt, wo wir heute ohne den

Atomismus nicht auskommen. Nicht anders steht es mit seiner Erkenntnistheorie, nicht anders mit seiner Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft; hier wie da sind im Lauf der Jahrtausende die Gegensätze viel weiter auseinandergetreten, als sie ihm vor Augen standen, und wir können unmöglich das einmal Geschiedene wieder ineinander verfließen lassen. Ist es ferner möglich, jene Selbständigkeit des Innenlebens preiszugeben, die durch das ausgehende Altertum und das alte Christentum mit so vieler Mühe und unter so harten Kämpfen errungen ist? Von dem Bild der Natur gar nicht zu reden, denn dass wir die Kosmologie, die Physiologie u. s. w. des Aristoteles noch aufrecht erhalten könnten, das behauptet im Ernste niemand. Dies Naturbild aber hängt viel zu eng mit dem Ganzen seiner Weltanschauung zusammen, um sich ohne eine schwere Erschütterung dessen ausscheiden zu lassen.

Trotz solcher Wandlungen Aristoteles festhalten und als Meister verehren kann man nur, indem man die konkrete Beschaffenheit seiner Weltanschauung möglichst zurückdrängt und sich nur an die allgemeinsten Begriffe hält, an jenes logische Schema, in das die aristotelische Philosophie mit unbestreitbarer Energie die ganze Wirklichkeit gespannt hat. Aber auch dieses Reich der Metaphysik schwebt nicht völlig frei über dem geschichtlichen Erkenntnis- und Lebensstande, sondern es zeigt sich aller näheren Betrachtung mit ihm eng verbunden und dadurch in seiner charakteristischen Art bedingt; abgelöst davon verliert es allen sicheren Halt und verwandelt sich in ein Reich blutleerer Schatten und Schemen. Wie verblasst, wie matt und anschauungslos erscheint daher der von jenen logischen Allgemeinheiten erfüllte scholastische Aristotelismus gegenüber dem echten, von der Grösse und Herrlichkeit der klassischen Welt getragenen Aristotelismus! Wegen jener abstrakten Art lässt sich der scholastische Aristotelismus bei einiger Geschicklichkeit ganz wohl mit dem vereinbaren, was man als unbestreitbares Ergebnis der modernen Wissenschaft auch dort festhalten möchte; in jenem Reich blasser Allgemeinheiten ist ein schroffer Zusammenstoss leicht zu vermeiden. Dass in Wahrheit die neue Wissenschaft einen völlig anderen Geist atmet, und dass wer ihre Ergebnisse aufnimmt und nutzt, implicite auch die Principien anerkennt, das tritt jedem deutlich vor Augen, der sich das Werden und Durchdringen der neueren Wissenschaft und Denkweise vergegenwärtigt; hat sie doch ihre Selbständigkeit

nur gefunden und zu eigentümlicher Art sich nur entfaltet in heissestem Kampf gegen den überkommenen Aristotelismus.

Aber alle solche Erwägungen lassen noch immer den letzten, entscheidenden Punkt unberührt. Die aristotelische Wissenschaft könnte durch die Arbeit der Jahrtausende weit überholt, seine Philosophie immer weiter von der anschaulichen Welt abgedrängt und in eine blosse Begriffsformel verwandelt sein: wäre in dieser Formel die Hauptrichtung des Denkens richtig bezeichnet, so könnte immerhin Aristoteles eine herrschende Stellung behaupten. Aber eben die innere Haltbarkeit des Hauptzuges der aristotelischen Philosophie ist es, die wir bestreiten. Diese Philosophie ist ihrer Grundtendenz nach ein immanenter Idealismus, sie will den Platonismus, der ein Reich der Wesenheiten im Gegensatz zur nächsten Welt aufgebaut hatte, mit der Wirklichkeit versöhnen, indem sie die Gedankengrössen als durch das Ganze der Welt ausgebreitet und aus der Welt selbst aufsteigend zeigt. Schade nur, dass indem dabei der Dualismus aus der Wirklichkeit verwiesen wird, er um so tiefer in die Begriffe selbst eindringt; die Gedankenarbeit schiebt fortwährend zwei Ausgangspunkte und zwei Bewegungsrichtungen, eine empirische und eine spekulative, eine realistische und eine idealistische in einander; so muss eine schärfere Betrachtung in allen Hauptbegriffen eine zwiefache Fassung, ein inneres Schwanken, einen unerträglichen Widerspruch erkennen, wie ihn z. B. von Alters her der Begriff der Substanz empfinden liess. So erscheint im tiefsten Grunde derselbe Fehler, der die Ausführung unzulänglich machte: es soll rasch und unmittelbar eine Synthese gewonnen werden, die sich bei der thatsächlichen Verwicklung der Dinge in dieser Weise nun und nimmer so gewinnen lässt; den Fehler als so tiefliiegend erkennen, das heisst zugleich dahin entscheiden, dass auch in den letzten Überzeugungen unsere Stellung nicht bei Aristoteles genommen werden darf.

Soweit über Aristoteles selbst, nun noch einige Worte über seine Vereinbarkeit mit dem Christentum und der kirchlichen Lehre. Wie denkt man sich auf der anderen Seite das Verhältnis? Bekanntlich so, dass Aristoteles den Anblick der nächsten Welt beherrscht, dass sich aber darüber eine Welt der Gnade und des Glaubens wölbt, in welche die durch die Autorität der Kirche getragene Offenbarung einführt; es wird also ein Verhältnis der Stufenfolge erstrebt, das den Vorteil verspricht, zugleich jedem

Gliede seine Eigentümlichkeit zu lassen und dem Ganzen einen festen Zusammenhang zu sichern.

Nun aber wäre ein solches Verhältnis nur möglich und es ergäbe nur dann keine Unwahrheit, wenn die niedere Stufe die Überlegenheit der höheren willig anerkennt und sich selbst danach einrichtet, wenn sie nirgends im eignen Bereich abschliessen wollte, sondern die letzte Frage immer für die Beantwortung durch die höhere offen hielte. Ist dieses bei Aristoteles der Fall? Jeder der sich in seine Philosophie eingelebt hat und der sie in ein Gesamtbild zu fassen vermag, wird diese Frage verneinen. Aristoteles' System giebt sich durchaus nicht als eine Vorstufe zu einer religiösen Überzeugung; gerade darin hat es seine Eigentümlichkeit, innerhalb dieser Welt abzuschliessen und die Wirklichkeit so wie sie ist in ein System der Vernunft zu verwandeln, das Ziel des Lebens in der Entfaltung des Lebens selbst zu finden. Wohl hat Aristoteles eine Gottesidee, aber sie dient mehr dazu die Einheit und die Bewegung der Welt zu erklären, als dass sie auf das Leben und Thun des Menschen einen Einfluss gewänne. Aristoteles kennt keine Vorsehung, keine individuelle Unsterblichkeit, keine Begründung der Ethik auf Religion. Und das Leben, das ohne solche Hülfen auskommt, erscheint ihm durchaus nicht als mangelhaft und voll grosser Verwicklungen, sondern als etwas geschlossenes, in sich vernünftiges, als eine Befriedigung aller berechtigten Wünsche; durch und durch ist sein Streben darauf gerichtet, den Menschen mit dieser Wirklichkeit auszusöhnen, das Thun wie die Gesinnung hier festzuhalten.

Und eine solche Denkweise soll sich glatt oder doch nach einiger Zustützung mit dem Christentum zusammenfügen! Um das zu unternehmen, muss man nicht nur die aristotelische Philosophie, sondern auch das Christentum recht farblos fassen, so farblos, dass was übrig bleibt, kaum noch einen Wert behält, jedenfalls alle Kraft der Erhöhung und Umwälzung einbüsst. Auch das Christentum ist ein innerlich Ganzes, das den ganzen Menschen verlangt; gewiss ist es keine wissenschaftliche Theorie vom Weltall, aber das von ihm entwickelte Leben enthält allerdings Überzeugungen und Wertschätzungen, die auch an dem Bilde der Wirklichkeit zum Ausdruck kommen und hier aufs härteste mit der aristotelischen Art zusammenstossen müssen. Wie matt, wie verschwommen auf jener Seite sich das Bild vom Christentum gestaltet, das empfindet man dort nicht, weil sich stets für das Christentum die Kirche

mit ihrer sichtbaren Macht und Grösse schiebt; wir anderen aber, denen nicht Kirche und Christentum in Eins zusammenfliesst, wir empfinden es mit greller Deutlichkeit, wie sehr dort der geistige Gehalt des Christentums verdünnt, ja verflüchtigt ist, wie wenig welterneuende, lebenverjüngende Macht aus jener Fassung wirkt. Die Wärme und Wahrheit des persönlichen Christentums dort bleibt dabei unangetastet, das Leben ist zum Glück reicher als die Begriffe, und der Mensch mehr als seine Meinung. Aber die Begriffe sind es, welche die geistige Bewegung beherrschen, und diese, nicht die persönliche Schätzung, ist es, welche hier in Frage steht.

Aber, so wird eingewandt, die Vereinbarung, deren Zulässigkeit bestritten wird, ist doch im Mittelalter zu Stande gekommen und hat durch eine Reihe von Jahrhunderten gewirkt, gewirkt zu einem inneren Zusammenhalt des Lebens, zum Aufbau einer allumfassenden Gedankenwelt. Diese historische Leistung bestreiten wir nicht im mindesten, ein bleibendes Recht des Ganzen aber erweist sie bei völliger Veränderung der Verhältnisse nicht. Die Art der Vereinbarung entsprach durchaus der Art des Mittelalters, die abgeschlossen und vergangen hinter uns liegt. Die Gedankenwelten erscheinen dort nicht als lebendige Einheiten, deren eigentümlicher Geist bis in alle Verzweigung hineinreicht, sondern sie sind aufgelöst in ein Nebeneinander einzelner Sätze, die sich ganz wohl so oder so ordnen, zusammenfügen, mit Sätzen aus heterogenen Gedankenwelten vereinbaren lassen. In dieser Weise sind auch Aristoteles und das Christentum ganz wohl zusammenzubringen. Aber ebensogut, vielleicht noch leichter, lässt sich auf diese Weise jede andere Religion mit Aristoteles zusammenbringen, Mohammedanismus und Judentum, die auch zeitlich darin vorangingen, noch ein gutes Stück leichter als das Christentum. Also bleibt es dabei, dass was dem Mittelalter genügte, für uns heute nicht mehr auslangt, die wir andere Ansprüche an den inneren Zusammenhang unserer Gedankenwelt stellen müssen.

Dass übrigens die Unzulänglichkeit jener Verkettung des Christentums mit der aristotelischen Philosophie von tieferblickenden Männern auch auf der katholischen Seite empfunden wird, und dass die Gedankenwelt des Katholicismus trotz aller ultramontanen Bemühungen auch heute immer noch weiter ist als die mittelalterliche Scholastik, dafür fehlt es keineswegs an Zeugnissen; eines davon sei auch hier angeführt. Der in Nordamerika in den wei-

testen Kreisen hochverehrte Bischof Spalding hielt am 21. März 1900 in der Hauptkirche der Jesuiten, der Kirche al Gesù in Rom, eine Predigt über „Education and the future of religion“; in dieser von ebenso kräftigem Geist wie tiefer Religiosität erfüllten Rede heisst es S. 15: „Is it credible that if St. Thomas of Aquin were now alive he would content himself with the philosophy and science of Aristotle, who knows nothing either of creation or of providence, and whose knowledge of nature, compared with our own, is that of a child?“

Mit Bischof Spalding verneinen auch wir jene Frage unbedenklich; Thomas ist in Wahrheit anderen Geistes als die heutigen Thomisten. Er, der in seiner eignen Zeit ein dringendes Verlangen der weltgeschichtlichen Lage, nicht ohne harte Kämpfe und Anfechtungen, befriedigte, würde schwerlich sich einer Bewegung anschliessen, welche die Zeit um Jahrhunderte zurückschrauben will; er mit seiner universalen Art, die überall auf Verständigung und Ausgleichung bedacht ist, würde schwerlich eine so gewaltige Bewegung wie das moderne Kulturleben in Bausch und Bogen verwerfen und verdammen. In meiner Schrift „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit“ habe ich diesen Gedanken weiter ausgeführt.

Indessen was Thomas heute thun würde, mag auf sich beruhen bleiben, sehen wir nur selbst das Richtige zu thun und den Forderungen der Zeit zu genügen. Viel zu eigentümlich ist die weltgeschichtliche Lage der Gegenwart und viel zu erregt wird die Zeit von neuen Problemen, als dass wir uns aus ihr in eine frühere Epoche flüchten und dort bei fertigen Leistungen Hülfe suchen könnten, als dass wir auch in der Philosophie auf irgendwelche Autorität zurückgreifen dürften, möge sie uns zeitlich näher oder ferner liegen. Wenn das Zurückgehen auf einen grossen Denker mehr heissen soll als ein bei ihm sich auf die Aufgabe besinnen, über das Wesentliche orientieren, mit seiner Hülfe vom Verwickelten zum Einfachen streben, wenn es ein blosses Annehmen des Resultates seiner Arbeit und eine Festlegung der Bewegung an jenem Punkt bedeutet, so wäre ein solches Zurückgehen auf Kant ebenso verkehrt und schädlich wie das auf Thomas; der zum unfehlbaren Dogma erhobene Criticismus kann ebenso dogmatisch und erstarrend wirken, als der Dogmatismus älterer Art. Weswegen wir Kant ergreifen und verehren, ist also etwas anderes. Er soll uns helfen, das Problem der Philosophie auf die Höhe zu

heben, welche der weltgeschichtlichen Lage entspricht, helfen, die grossen Fragen mit ihrer ganzen Kraft auf uns wirken zu lassen, uns von den Strömungen der Zeit zum Wesentlichen der geistigen Arbeit, von den Irrungen der Menschen zur Substanz des Geisteslebens zurecht zu finden. Er kann uns nirgends die eigne Arbeit abnehmen, nie die eigne Entscheidung ersetzen, aber er kann uns die Arbeit grösser und die Entscheidung folgenreicher machen. Arbeiten wir aber in diesem Sinne als Freunde Kants für eine wahrhaftige Substanz des Lebens, für die Befreiung, Klärung, Verinnerlichung der geistigen Welt im menschlichen Kreise, unter energischer Abweisung alles blossen Subjektivismus und Relativismus, so können wir getrost den Vorwurf des Unglaubens und des Subjektivismus auf uns nehmen, der uns von Seiten des Thomismus gemacht wird. Letzthin betrachtet und nach dem Verhältnis von Mensch und Geistesleben gemessen, ist der Unglaube und Subjektivismus nicht bei uns, sondern auf jener Seite. Denn ein Unglaube ist es, dem Geistigen die Realität abzusprechen, wenn es nicht in sinnlicher Verkörperung zu uns spricht, ein Unglaube an die Macht des Geistes in der Geschichte ist es, so grossen Bewegungen, wie sie die Entwicklung der Neuzeit jenseit aller Irrungen und Leidenschaften der Individuen enthält, gar keine positive Seite abgewinnen zu können, und ein subjektivistisches Unterfangen ist und bleibt es, mögen Millionen von Menschen dahinterstehen und eine noch so mächtige Organisation dafür eintreten, sich dem grossen Zuge der geistigen Bewegung entgegenzustemmen und das Rad der Weltgeschichte zurückdrehen zu wollen. Die innere Notwendigkeit des Geisteslebens ist keine mechanische, der Mensch kann sie ablehnen und seine eigenen Wege gehen, dabei sich und anderen viel Mühe und Arbeit machen. Aber nie wird er auf solchem Wege zu einem ursprünglichen Leben und Schaffen gelangen, nie grosse Erneuerungen erreichen, nie mit aller subjektiven Erregung die letzte Tiefe des Menschenwesens bewegen. Schliesslich scheitert alles nicht von geistiger Notwendigkeit getragene menschliche Unternehmen an der inneren Macht und Hoheit der Wahrheit: magna est veritas et praevalabit.

Kant's Bedeutung für die Musik-Ästhetik der Gegenwart.

Von Franz Marschner in Wien.

I.

Kant als Begründer der modernen Formalästhetik.

In Kant's Kritik der Urteilkraft sind die beiden extremen Richtungen der gegenwärtigen Musik-Ästhetik: die Formal- und die Inhalts-Ästhetik und zwar unvermittelt nebeneinander im Keime gegeben. Die Überbrückung beider Gegensätze hat Kant, der sich des grellen Gegensatzes jener Momente nicht bewusst gewesen zu sein scheint, weder angestrebt noch dargeboten. Seinem Geistesjünger Schiller war es vorbehalten, die Anfänge solch vermittelnder Bestrebungen zu schaffen. Allerdings blieb es zunächst auch bei diesen Anfängen. Nicht eine Theorie, sondern nur einen Versuch nennt Kant seine Einteilung der schönen Künste in § 51 d. Kr. d. U. Die Schönheit ist ihm ein Ausdruck ästhetischer Ideen; diese müssen in der Kunst durch einen Begriff vom Objekt veranlasst werden.

Er unterscheidet drei Arten schöner Kunst: die redende, die bildende und die des Spiels der Empfindungen, d. i. von aussen erregter Sinneneindrücke. Dieses Spiel müsse sich allgemein mitteilen lassen; es könne sich nur auf das Verhältnis der verschiedenen Grade des Tones, der Empfindungen beziehen. Diese Kunstgattung könne nach den Empfindungen der beiden höheren Sinnesorgane, des Gesichts und Gehörs, eingeteilt werden in Musik und ~~Farbkunst~~.¹⁾ Diese zwei Sinne haben nicht nur jene Empfänglichkeit, welche es möglich macht, von äusseren Gegenständen zu bekommen, sondern seien noch einer besonderen,

damit verbundenen Empfindung fähig. Unentschieden bleibe es, ob diese in dem Sinne oder in der Reflexion begründet ist. Mitunter fehle diese Erregbarkeit gänzlich, unbeschadet dessen, dass der Sinn, was seine Dienstbarkeit für die Erkenntnis der Gegenstände anbelangt, vorzügliche Feinheit aufzuweisen vermag. Damit bleibe es auch ungewiss, ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) in das Bereich bloss angenehmer Empfindungen oder in das des schönen Spiels von Empfindungen gehöre und in diesem Fall ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurteilung zu erregen im Stande sei. Zur Erklärung setzt Kant Folgendes hinzu:

Im Hinblick auf die Schnelligkeit der Schwingungen des Lichtes und der Luft dürfte man nämlich zu dem Urteil gelangen, es sei mit Farbe und Ton nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Composition verbunden: denn nur die Wirkung der Schwingungen auf unsere Sinnesorgane nennen wir Empfindungen, die Zeiteinteilung aber kann durch dieselbe nicht bemerkt und beurteilt werden, da unser Vermögen, die durch jene Schwingungen gegebene Proportion der Zeiteinteilung unmittelbar bei der Wahrnehmung einer Beurteilung zu unterwerfen, hinter der Schnelligkeit jener weit zurückbleibt. Zu einer anderen Auffassung dagegen dürfte man durch folgende Erwägungen gelangen, welche die Empfindungen von beiden nicht als blossen Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurteilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen nötigen. Zunächst ist das Mathematische zu bedenken, welches in Betreff der Schwingungsverhältnisse in der Musik feststeht, und als dessen Analogie die entsprechenden Farbenverhältnisse sich ergeben. Ferner muss man in Betracht ziehen, dass es denn doch auch Fälle von Menschen gibt, welchen trotz ihres trefflichen Sehvermögens doch die Unterscheidung der Farben ebenso verborgen blieb, als einige Beispiele von solchen feststehen, welche trotz des schärfsten Gehörs Töne nicht haben unterscheiden können. Endlich ist nicht ausser Acht zu lassen, dass diejenigen, welchen jenes Unterscheidungsvermögen zukommt, bei den verschiedenen Anspannungen auf der Farben- oder Tonleiter eine Veränderung der Qualität, also nicht bloss des Grades der Empfindung, wahrnehmen, wie denn auch die Zahl derselben für die begriffliche Unterscheidung bestimmt ist. Ob man sich aber der einen oder der anderen Meinung in der Beurteilung des Grundes der Musik anschliesse, würde höchstens eine Veränderung ihrer Definition in dem Sinne mit sich führen,

dass man sie entweder mit Kant für das schöne Spiel der Empfindungen durch das Gehör erklärte oder aber im Gegensatze dazu als Spiel angenehmer Empfindungen auffasste. In letzterem Falle würde die Musik bloss als angenehme, in ersterem dagegen als schöne Kunst in Betracht kommen. Dies die erste Gedankenreihe Kant's.

Gerät nach dieser Darstellung die Musik schon in Gefahr, aus der Reihe der Künste ausgeschieden zu werden, so ist die Stellung, die ihr Kant einräumt, wenn er (§ 54) auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem, was bloss in der Beurteilung gefällt und dem, was vergnügt (in der Empfindung gefällt) hinweist, eine noch weit niedrigere. Ja, es ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte Kant, der an anderen Stellen die Wirkungen der Tonkunst hochstellt, das blosses Vergnügen, das die Musik bieten und das sie sein sollte, als Kunstwerk erklären könne. Denn die Auffassung, dass innerhalb der Musik es auch bloss vergnügendes Tonspiel geben könne und gebe, dürfte man nicht als die dem Autor vorschwebende bezeichnen können, wie aus der nun zu betrachtenden Stelle (§ 54) hervorgeht. Während das intellectuelle und praktische Wohlgefallen oder Missfallen auf der Vernunft beruht, kann das Vergnügen, welches Epikur nach Kant's Auffassung mit Recht im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, nicht in gleicher Weise wie jenes jedermann angesonnen werden. Vergnügen aber besteht im wechselnden freien Spiel der Empfindungen und beruht auf der Förderung, welche dem Gefühl der Gesundheit zu teil wird. Dieses Spiel aber kann eingeteilt werden in Glücksspiel, Tonspiel und Gedankenspiel. Während das erstere ein Interesse, vor allem an der Art, wie wir dies uns zu verschaffen suchen, erfordert; das letztgenannte aus dem Wechsel der Vorstellungen, durch die das Gemüt belebt wird, entspringt: so kann im Gegensatz dazu beim Tonspiel bloss von einem Wechsel der Empfindungen geredet werden. Wenngleich nun jede Tonempfindung ihre Beziehung auf einen Affect, aber ohne Grund eines solchen hat und, insofern sie ästhetische Ideen erregt, dem Stoff zum Lachen beizuordnen ist, so muss doch nach Kant betont werden, dass beim Spiel von Empfindungen, von welchen die Musik bloss vorübergehende Eindrücke hinterlässt und zu unbestimmten Ideen führt, — im Gegensatz zu den bildenden Künsten, welche von bestimmten Ideen zu Empfindungen führen und von bleibendem Eindrücke sind —, am Ende nichts gedacht wird, genau so wie bei den Verstandesvorstellungen,

welche Scherz- und Glücksspiel bieten, bloss der Wechsel ein lebhaftes Vergnügen hervorruft; damit aber ist auch klar gemacht, dass in all diesen Fällen die Belebung eine bloss körperliche sei, selbst wenn die Erregung von Ideen des Gemütes her stammt; es dreht sich um nichts weiter, als um das Gefühl der Gesundheit, genauer um eine jenem Spiel entsprechende Bewegung der Eingeweide. So kann eine Einwirkung auf den Körper durch solche bewirkt und diese zum Arzt von jenem gebraucht werden. Ausdrücklich lässt Kant in der Musik das Spiel von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen —, von welchen noch später die Rede sein wird — gehen, von diesen aber zurück, mit vereinter Kraft, auf den Körper. Soweit Kant in der Kr. d. U. § 54.

Um zu zeigen, in welcher Weise die von Kant in der vorgeführten formal-ästhetischen Gedankenreihe gegebenen Grundlinien in der Musik-Ästhetik der Gegenwart zu einem ganzen Bau ausgestaltet wurden, bedarf es nur des näheren Eingehens in die, historisch genommen, Epoche machende Abhandlung Hanslicks von dem „Musikalisch Schönen“.

Was vor ihm durch Herbart, gleichzeitig durch Zimmermann, nach ihm durch Hostinsky und Mithaler geleistet worden ist, hat weder die wissenschaftliche Gedankenbewegung noch die künstlerischen Hervorbringungen in annähernd mächtiger Weise, sei es im Sinne von Zustimmung oder Abwehr, beeinflusst. Vielleicht ist dies, abgesehen von noch zu erörternden Momenten, gerade in dem Umstande begründet, dass er, obwohl ausgehend von Hegelschen Gedankenkreisen, sich doch bewusst der auf die Erfassung der Natur gerichteten wissenschaftlichen Bewegung anschloss.

Ich hebe aus dem Hanslickschen Werke, das durch ungewöhnliche Klarheit der Darstellung unterstützt wird, nur die für unsern Zweck unumgänglich nötigen Leitsätze heraus: Die Kunstgesetze sind nicht auf Grund eines allgemeinen Schönheitsbegriffes zu gewinnen, sie sind vielmehr untrennbar von den Eigentümlichkeiten des Materials wie der Technik. Nicht das empfindende Subject sondern das schöne Object ist vorher zu erforschen. Gegenüber der Gefühlsästhetik, welche die Affecte als die einzige ästhetische Grundlage der Tonkunst betrachtet, den Zusammenhang der Musik mit den Gefühlen aber im Dunkeln lässt, ist daran festzuhalten, dass das Schöne als blosser Form überhaupt keinen Zweck hat als sich selbst. Das Organ der Aufnahme des Schönen ist nicht das Gefühl, sondern die Phantasie, die Thätigkeit des reinen Schauens

und zwar Schauens mit Verstand. Ausgeschlossen ist jegliches stoffliche Interesse, demgemäss auch die Tendenz, Affecte in sich erregen zu lassen. Bedenklicher als bloss logische Bethätigung erscheint die pathologische Wirkung. Der Zusammenhang zwischen Tonwerken und Stimmungen entbehrt völlig der Notwendigkeit und Allgemeinheit, welche für ein ästhetisches Princip erforderlich ist. Wirklich erzeugte Gemütsbewegungen können nicht als eine ästhetische Besonderheit der Tonkunst gelten. —

Die Darstellung von Gefühlen ist nach Hanslick nicht Inhalt der Musik, jene liegt gar nicht in dem Vermögen dieser. Bestimmte Gefühle sind nur mit wirklichem, historischem Inhalt gegeben, der Begriffe voraussetzt. Gerade diesen aber vermag die Musik nicht beizukommen. — Das Musikalisch-Schöne ist ein specifisch Musikalisches, das also einzig in den Tönen und ihrer künstlerischen Verbindung liegt. Tönend bewegte Formen sind einzig und allein Inhalt und Gegenstand der Musik. Gegenüber der Transcendenz des gewöhnlichen Standpunktes ist die Immanenz streng festzuhalten.

(Das Ideelle der Musik ist ein Tonliches, nicht ein Begriffliches, das erst in Töne zu übersetzen wäre. Die Schönheit eines musikalischen Themas duldet keine Zweckmässigkeit ausser die innere.)

„Es gefällt uns an sich wie die Arabeske, die Säule oder wie Produkte des Naturschönen, wie Blatt und Blume“. — Das musikalische Kunstwerk erscheint, da alles Kunstschöne aus der Phantasie, nicht aus dem Gefühl entspringt, als ein vom Fühlen nicht bedingtes, specifisch ästhetisches Gebilde.

Das Schaffen des Tonsetzers ist ein stetes Bilden, ein Formen in Tonverhältnissen, vergleichbar der Thätigkeit des bildenden Künstlers; nicht minder als diese setzt sie eine Entäusserung der Subjektivität voraus und ist damit wesentlich objektiv. — (Die Musik, durch ihr körperloses Material die geistigste, von Seite ihres gegenstandslosen Formenspieles die sinnlichste Kunst, zeigt in dieser geheimnisvollen Vereinigung zweier Gegensätze ein lebhaftes Assimilationsbestreben mit den Nerven, diesen nicht minder rätselhaften Organen des unsichtbaren Telegraphendrahtes zwischen Leib und Seele. Künstlerisch ist das Gefühl nur insoweit berechtigt, als es die freie Anschauung nicht trübt. Andernfalls wäre das Verhältnis des Aufnehmenden ein pathologisches, indem nicht der Reichtum der Tonreihen, sondern deren abstrakte Totalidee der künstlerischen Auffassung anheim fiele.

Gerade in den concreten Tonbildungen, nicht aber in dem vagen Totaleindruck eines abstrahierten Gefühles findet Hanslick den geistigen Gehalt. Die dem Gefühl als dem vermeintlichen Inhalte gegenüber gestellte blosse Form (das Tongebilde) ist gerade der wahre Inhalt der Musik, ist die Musik selbst. Der wichtigste, meist ganz übersehene Faktor beim Auffassen eines Tonwerkes ist die geistige Befriedigung, die der Hörer darin findet, „den Absichten des Komponisten fortwährend zu folgen und voranzueilen, sich in seinen Vermutungen hier bestätigt, dort angenehm getäuscht zu finden“. Unbewusst und blitzschnell geht dies vor sich; es ist ein Nachdenken der Phantasie. Ohne geistige Thätigkeit giebt es überhaupt keinen ästhetischen Genuss. So fühlt denn der Laie bei der Musik am meisten, der gebildete Künstler am wenigsten. —

Was bleibt nach Ablehnung jeglichen Gefühlsinhaltes an Inhalt für das musikalische Werk noch übrig? Sind es die Töne selbst? Ja, aber als schon geformte; diese Form sind wieder die Töne aber als erfüllte Form. Inhalt und Form sind schlechterdings untrennbar im Thema, welches sich als der wahre Stoff und wesentliche Inhalt des ganzen Tongebildes ergibt. Der Komponist denkt und dichtet eben in Tönen, als der unübersetzbaren Ursprache, nicht aber übersetzt er einen gedachten Stoff in jene.

Hieraus folgt von selbst die Inhaltslosigkeit der Tonkunst, indem jeder begriffliche Inhalt in Worten müsste gedacht werden können. Sieht man sich nun gezwungen, jeden andern als einen musikalischen Inhalt in der Musik zu streichen, so rettet man gerade dadurch deren Gehalt. —

Betrachten wir nun die Wellenkreise, welche von diesen Ideen Hanslicks ausgingen und sich auf das Gebiet der Wissenschaft wie der Tonkunst selbst erstreckten. Richtig ist die Behauptung Riemanns, dass der Gefühlsästhetik durch das „Musikalisch-Schöne“ mit einem Schlag ein Ende bereitet wurde; und dies will viel sagen, da sie Vertreter von der Bedeutung eines Hand und Becher aufgewiesen hatte. Die Gerechtigkeit gebietet es, der in ihrer Bedeutung bisher nicht zureichend gewürdigten Besprechung der Hanslickschen Schrift durch Lotze ¹⁾ den ihr gebührenden Platz einzuräumen. Hierbei kann nur der rein kritische Teil derselben,

¹⁾ In den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1855, Stück 106 und 107, S. 1055 ff., wieder abgedruckt in den „Kleinen Schriften“, Band III, S. 200—214.

reduciert?
erg called it
leben musik?

nicht aber der positiv aufbauende in Betracht kommen. Lotze führt daselbst Folgendes aus: Mit Unrecht bezeichne Hanslick die Phantasie als Thätigkeit des reinen Schauens. Ein bloss diesem letzteren entspringendes Gebilde vermöchte uns nicht als Kunstwerk zu begeistern, zu erheben. Die Phantasie, durch welche ja die Welt der Werte in die Welt der Formen eingeführt wird, sei vielmehr das Organ des Verständnisses, durch welches alle Kunstformen auf das intensive Reich zurückgedeutet werden können, in welchem unser eigenes Wesen seine wahre Heimat habe; sie sei jene feine und bewegliche Urteilkraft des Gefühles, welche im Gegensatz zu dem die Thatbestände gleichgiltig auffassenden Erkennen zugleich den Wert jener empfindet. Die Leugnung dieses beständigen Gefühlsanteiles, die Geringschätzung des subjektiven Eindruckes würde nicht bloss alles Interesse in der Betrachtung von Kunstwerken verblassen machen; sie sei sogar für das Schaffen geradezu schon von Gefahr geworden, indem die Zeit mehr und mehr eine Gattung von Kunstwerken ausbildet, welche trotz Konsequenz und Tiefsinnes doch keinen Eindruck zu machen im Stande ist. Gewiss sollten nicht Gefühle überhaupt oder um jeden Preis durch das Kunstwerk erregt werden, denn all diese einseitigen, heftigen, an bestimmte Veranlassungen geknüpften Erregungen seien nicht jene ideale Form des geistigen Lebens, welche in dem Schönen ihren Ausdruck finden sollen. Nicht den natürlichen Menschen, sondern den idealen in uns solle die Kunst ergreifen. Unwürdig ihrer Bestimmung wäre es, das Gemüt an einzelnen Seiten anzugreifen und Gefühle hervorzurufen, welche in ihrer Einseitigkeit über das harmonische Mass einer idealen Stimmung hinausgehen. Nicht durch sinnliche Gewalt der einzelnen Elemente also wolle wahre Kunst wirken, sondern durch die nach den Regeln ihrer eigenen Technik zu dem Ganzen einer zusammengehörigen Bildung verbundenen. Gerade hierdurch aber entstehe leicht das Missverständnis, als beruhe das Kunstwerk überhaupt auf sich selbst, ohne Beziehung auf das Gefühl. In dem an sich völlig berechtigten Kampfe gegen pathologische Gefühlseindrücke scheine, so heisst es schliesslich bei Lotze, Hanslick über das gebotene Mass hinausgegangen zu sein. Müsse man ihm darin beistimmen, dass als unmittelbarer Inhalt der Musik nur das Dynamische bezeichnet werden dürfe, dass somit die Musik keines jener Gefühle darstellt, die nur begreiflich sind durch die Vorstellung empirischer Veranlassungen, so sei andererseits doch daran festzuhalten, dass

sich an die Figuren der Tonkunst Gefühle knüpfen, die darum nicht unbestimmter sind, weil sie wegen Mangels kenntlicher Objekte, auf die sie sich beziehen, grossenteils namenlos bleiben müssen; jenen empirischen Gefühlen ist eben eine Gattung anderer entgegenzustellen. Die Musik trage auf ihre Figuren den Gefühls-wert über, den für uns der Inhalt hat, an den sie erinnern; nur durch diese Symbolik erscheine sie schön.

War die eingehende Lotzesche Kritik ehrenvoll und fördersam für den jungen Gelehrten, so gelangte seine Leistung bald durch zwei Umstände für die musikalische Praxis wie für die Musik-Philosophie zu ungeahnter Bedeutung. Nicht lange nach dem Erscheinen jener erfolgte der Absagebrief zweier hochbedeutender Musiker neudeutscher Richtung: Johannes Brahms' und Josef Joachims, an die sogenannte Zukunftsmusik. Brahms, dessen Anfänge, wie seine Jugendsonaten beweisen, dem hauptsächlich durch Wagner vertretenen titanischen Naturalismus angehörten, näherte sich nach ernster Einkehr in sich und tiefgründigen Studien der klassischen Meisterwerke diesen mehr und mehr in der Abgeklärtheit seines Schaffens wie seiner Technik. Bewussterweise verband er in grossartiger Synthese die romantische Phantasie Schumanns mit dem heroischen Geiste Beethovens und durchdrang diese Elemente mit der contrapunktischen Meisterschaft und dem strengen Ernst Seb. Bachs. In seiner Harmonik griff er selbst zurück auf die Zeit vor Bach. Seine zäh festgehaltene Selbständigkeit erhob ihn weit über Epigonentum und Eklekticismus. Bald wurde er zum Hort absoluter Musik und es war kein Zufall, dass er in Wien einen wirkungsreichen Freundschaftsbund mit demselben Manne schloss, der die mechanischen Grundlagen eben dieser absoluten Musik gegenüber den Bestrebungen musikalischer Revolution, genauer des Wagnerschen Tondramas und der Berlioz-Lisztischen Programm-Musik, klar und scharf festzuhalten bemüht gewesen. Wagner, weniger rein musikalisch als poetisch-musikalisch angelegt, mehr Improvisator als Ausgestalter, mehr Symphoniker denn spezifischer Gesangskomponist ward gerade dadurch zum Schöpfer neuer musikalischer Elemente prädestiniert, die für die Weiterentwicklung der Oper von eminenter Bedeutung werden mussten. Berlioz und Liszt, ebenso mehr poetisch angeregt, verliessen bei ausgesprochen originaler Erfindung bewusst die bisher betretenen Pfade musikalischer Gestaltung und suchten neue Wege, auf denen es ihnen gelang, in analoger Weise die symphonische Musik durch

ungeahnte Ausdrucksmittel zu bereichern. Gegen Hanslick, der in Brahms bald den zeitgenössischen Vertreter des von ihm verfochtenen Prinzips erkannte und nach Kräften förderte, richteten sich die leidenschaftlichen Angriffe derjenigen Theoretiker, welche die Praxis der Zukunftsmusik zu erklären und zu begründen unternahmen. Massgebend wurde hierbei der Umstand, dass Wagner für sein Schaffen in der Schopenhauerschen Philosophie die mächtigste theoretische Stütze fand. Gerade auf jenes Moment, welches Hanslicks Reflexionen mit der bisher betrachteten Gedankenreihe Kants identisch erscheinen lässt, warf sich die volle Wucht der Schopenhauer-Wagnerschen Schule: die Nebenordnung von Musik und ornamentaler Farbenkunst, in welcher allerdings eine fundamentale Verkenntung des Charakters der Musik zu Tage tritt. Die psychologische Kausalität des Nacheinander, wie sie die Entwicklung des Melodischen, ja die periodischen Gebilde aller musischen Künste kennzeichnet, ist grundverschieden von den Gesetzen des Nebeneinander, das erst künstlich in ein Nacheinander aufgelöst werden muss, um eine auch dann nur trügerische Analogie zu dem Musikalischen zu bieten. Synthese und Analyse haben in beiden Fällen eine ganz andere Bedeutung. Hier sei nur auf Lessings abgrenzende Lehre verwiesen, die allerdings einer entsprechenden Fortführung bedarf. Merkwürdig, um nicht zu sagen bedenklich, bleibt es jedenfalls, dass jene Identität der formalistischen Grundlehren Kants und Hanslicks von diesem niemals aufgedeckt worden. Das zweite Hauptargument der neuen Inhalts-Ästhetik gegen die Aufstellungen Hanslicks ist, dass in diesen das Erhabene nicht zu der ihm gebührenden Geltung kommt. Seine Theorie wird allenfalls dem Anmutigen und Schönen gerecht, für das Erhabene jedoch, wie es Kants und Schillers Untersuchungen philosophisch begründet, in der Musik aber Palästrina, Händel, Bach und der letzte Beethoven verwirklicht hatten, fehlt Hanslick das Organ; er sieht offenbar Rausch und pathologische Wirkung dort, wo nicht von solcher, sondern nur von der Ergriffenheit und dem inneren Aufschwung die Rede sein kann, wodurch die Wirkung des Erhabenen charakterisiert ist. Lässt diese Einseitigkeit einen entschiedenen Mangel an Objektivität erkennen, so erweist sich andererseits die Abwehr jeglicher Programm-Musik als zu weit gehend, da die Idee einer solchen eine absolut musikalische Ausgestaltung keineswegs ausschliesst, wie z. B. Beethovens Sonate „Les Adieux“ zeigt.

Ich versuche es nun, den innern Zusammenhang der formalistischen Gedankenreihe Kants mit ihrer Ausgestaltung durch die Ideen Hanslicks in einer vergleichenden Betrachtung aufzudecken.

Wie Kant in dem Schönen den Ausdruck ästhetischer Ideen sieht, so erblickt Hanslick im Anschluss an Vischer den Inhalt künstlerischer Verkörperung nur in Ideen d. i. nicht abstrakten, sondern lebendig gewordenen Begriffen. Diese Fundamentalauffassung der Kunst aber ist, an der Praxis und Theorie der Meister gemessen, falsch. Beethovens Skizzenbücher, herausgegeben und commentiert von Nottbohm, ergeben für die Kunstpraxis unwiderleglich dieselbe Grundauffassung wie sie Goethe (vergleiche R. Steiner: Goethe als Vater einer neuen Ästhetik, Wien, 1889) in That und Wort vertreten hat: Ein ganz Bestimmtes, Concretes, Individuelles, bildet für den Künstler den Ausgangspunkt; das Allgemeine aber, welches nicht sowohl auszudrücken als vielmehr im Keime von vornherein in jenem Concreten enthalten ist, wird durch die künstlerische Thätigkeit herausgearbeitet. Auszudrücken ist weder jenes Concrete noch das Allgemeine, sondern die bei dem Heraustreiben des letzteren, dem sogenannten Idealisieren zu Grunde liegende Stimmung. Der Weg des Künstlers ist also weder entgegengesetzt der wissenschaftlich inductiven Methode, noch ihr vollkommen parallel laufend, da diese in dem Allgemeinen endigt, während der Kunst das Allgemeine als formales technisches Mittel des Bildens unentbehrlich erscheint. Die künstlerische Thätigkeit findet ihr Ende in der vollkommenen Verschmelzung des Allgemeinen und Besonderen, die wissenschaftliche dagegen in der zustande gekommenen Auslösung des Allgemeinen aus dem Besonderen oder in dem Nachweise des Besondern innerhalb des Umfanges des Allgemeinen. So ist die Arbeitsweise des Gelehrten eine wesentlich analytische, die des Künstlers eine synthetische, was im Gegensatz zu Hanslick noch besonders betont sei. Für die „Kritik der Urteilkraft“ wie für das „Musikalisch-Schöne“ liegt das Wesen des Schönen in der Form. Die Einseitigkeit dieses Standpunktes ist unverkennbar: Eine Form an sich wäre eine leere Abstraktion, kaum bedeutungsvoller als ungeformter Stoff. Alles kommt darauf an, den Rohstoff in geformten umzuwandeln; nicht aber das Mittel hierzu, die Form selbst, enthält den Wert, sondern diesen weist allein die organische Verbindung beider Elemente auf, die vollkommene Übereinstimmung von Form und Inhalt. Ausdrücklich muss hervorgehoben werden,

dass die formende Idee nicht ausserhalb des Stoffes liegt, sondern in dem ursprünglichen Zusammenhang der Elemente desselben gegeben ist und nur zu reiner Entwicklung und Entfaltung des Inhaltes drängt. Ambros hatte (in den „Grenzen der Musik und Poesie“, II. Aufl., Leipzig 1872, S. 3 ff.) mit Recht darauf hingewiesen, dass die Musik, wenn man sie als reines Formwesen auffasst, sich dem Kantischen Begriff des Schönen so sehr nähere, dass sie mit dem Wesen der Schönheit zusammenfiele, da Poesie und bildende Kunst das stoffartige Interesse wenigstens nicht absolut ausschliessen. Dass Schiller scheinbar als Vertreter dieses Formalismus sich darstellt, wenn er vom Künstler fordert, er solle den Stoff durch die Form vernichten, darf uns keinen Augenblick beirren. Mit Recht hat Lotze bemerkt, dass jene Forderung für Schiller selbst ein Heilmittel gewesen, um seiner Neigung zu starken Wirkungen entgegenzuarbeiten. Indem Hanslick die von Kant aufgestellte Interesselosigkeit als Grundbedingung des Schönen überspitzt, gerät er dahin, alle Wirkungen, welche über die durch das Formschöne erzielbaren, also über ruhige Freude und behaglichen Genuss, hinausgehen, als pathologisch zu bezeichnen. ✓ Auf ganz anderem Wege gelangt Kant dazu, das musikalisch Erhabene ganz zu vernachlässigen. Da ihm Musik nur Spiel der Empfindungen ist, nimmt er jene so leicht, dass sie zur Verwirklichung des Erhabenen unfähig erscheint, ja zum blossen Vergnügen, zu einer nur angenehmen Kunst wird. Wie wir gesehen, geht er hierbei so weit, endlich in blosser Einwirkung auf den physischen Organismus des Menschen die Wirkung der Musik zu erblicken: ein völliger Bankerott seiner formalistischen Ästhetik, die in reinen Materialismus oder richtiger Sensualismus einmündet, ist das Ende. Zu dieser Kant'schen Charakteristik der Musik als angenehmer Kunst bietet Hanslicks Ausspruch, die Musik sei durch ihr gegenstandsloses Formenspiel die sinnlichste Kunst, ein bemerkenswertes Seitenstück. Diese Äusserung Hanslicks ist ein merkwürdiges Paradoxon. Wenn etwas sinnlich an der Musik ist, so ist es doch gerade der Ton und vor allem die Klangfarbe; statt dessen findet Hanslick in dem Formenspiel das Sinnliche, was allerdings mit dem Umstande völlig stimmt, dass er gegenüber den angeblich geistigern Elementen, der Harmonie und der Melodie, in dem Rhythmus das sinnlichere erblickt. Wir werden sehen, dass seine heftigsten Gegner in diesem Punkte seine unrichtige Ansicht teilen. Es ist klar, dass die Form als solche nichts weniger als

das Sinnliche repräsentieren kann; für sich genommen ist sie ein Abstraktes, rein Geistiges. Bleibt das Spiel übrig und — wir sind wieder dort angelangt, wo der Kantische Gedankenkreis sein Ende fand: die Geringschätzung, die Herabwürdigung des innersten Wesens der Musik ist es, welche in beiden Fällen diese sonderbaren Blüten hervorbringt. Kein Wunder, wenn Herder sich über Kants Theorie nicht minder entsetzte, als die modernen Willens-Ästhetiker über die Hanslicks. Freilich muss man zugestehen, dass Hanslick in diesem Sinnlichen kein Minderwertiges erblickt, vielmehr Hochschätzung der Sinnlichkeit predigt; ein Zug, der ihn den Tendenzen des jungen Deutschlands genähert erscheinen lässt. Wenngleich Kant dadurch, dass er moralischen Ideen allein ein selbständiges Wohlgefallen zuerkennt, in grellem Gegensatz hierzu zu stehen scheint, so darf anderseits als Parallele zu der Darstellung Hanslicks nicht unbeachtet bleiben, dass ihm Musik mehr Genuss als Cultur ist, vom Vernunftstandpunkt also recht gering bewertet werden muss. (Die Fassung des Musikalischen als eines wesentlich Sinnlichen hat zwei verhängnisvolle Folgen: die Ausschliessung begrifflichen Inhaltes und die Ausscheidung des Gemütsanteiles. Die Begriffslosigkeit der Musik wird von Kant ¹⁾ wie von Hanslick gleich stark betont und man darf sich nicht verhehlen, dass auch fast alle andern Richtungen, sowohl die moderne Willens-ästhetik wie unter den Vertretern der mittleren Gruppe besonders Riemann in diesem Punkte eine bemerkenswerte Übereinstimmung zeigen.

Nun hat aber Schubert-Soldern den Beweis geführt, dass diese Begriffslosigkeit überhaupt ein Wahn sei. („Zu einem vollständig begriffslosen Standpunkt können wir nie gelangen, weil ohne Unterscheidung nichts denkbar ist, jede Unterscheidung aber begrifflich ist“ (Erkenntnistheorie, Leipzig 1884, S. 103).) Gefühle und Wollungen treten erfahrungsgemäss nie ohne Momente begrifflichen Denkens auf, das nicht weniger ursprünglich ist als jene. Es kann sich also höchstens um ein Vorwalten des Gemütes dem Denken gegenüber handeln. Somit bliebe für die Vertreter der Begriffslosigkeit nur die reine Anschauung, beziehungsweise die Wahrnehmungswelt übrig. Aber mit den zum erstenmal eintretenden Wahrnehmungen sind, wie Schubert-Soldern gezeigt hat, immer schon Keine jenes begrifflichen, unterscheidenden und identifi-

¹⁾ Vgl. Anthropol. § 16.

cierenden Denkens gegeben, wie dies eigentlich schon in dem von Kant aufgestellten aber nicht consequent durchgeführten Satz enthalten ist: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer. Was bleibt also von dem Dogma der Begriffslosigkeit übrig? Das Begriffliche, welches durch Musik übermittelt wird, trägt genau in demselben Sinn das Gepräge der Allgemeinheit, wie die Begriffswelt der Philosophie, welche somit die Entsprechung aus dem Gebiete der Wissenschaft zu unserer Kunst bildet. Wir werden noch sehen, dass Nietzsche insbesondere in der „Geburt der Tragödie“ dieses Charakteristikon der Musik erkannt hat. Mit dem Festgestellten soll aber nicht etwa gesagt sein, dass die Übermittlung allgemeiner Begriffe Aufgabe der Musik sei, sondern nur die Thatsache anerkannt, dass die Musik solche übermittelt. Dies aber kann immer nur ein der Gesamtwirkung immanentes Moment sein. Denn nicht die Welt des Denkens, sondern gerade die des Fühlens und Wollens ist es, welche in der Musik zunächst ihren Ausdruck findet. Das Denken spielt hierbei die Rolle, dass es abgesehen von der begrifflichen Allgemeinheit des Dynamischen sowie aller übrigen Elemente des Musikalischen auch durch die technische Gesetzmäßigkeit als die Bedingung der Formenschönheit eine Brücke herstellt zwischen dem Geiste des Schaffenden und des Genießenden. Mit jener Allgemeinheit ist aber keineswegs die Unbestimmtheit des begrifflichen Inhaltes zugestanden. So wie vielmehr die Philosophie gerade darin ihren Stolz findet, die allgemeinen Begriffe, ihr ureigenes Gebiet, in der bestimmtesten, schärfsten Weise herauszuarbeiten, genau so ist es Aufgabe der Musik, die allgemeinen Gefühle und Wollungen, welche ihr Objekt bilden, vermittels der unbewussten Symbolik der „tönend bewegten Formen“ zu bestimmtestem Ausdruck zu bringen, wie dies die Beethovenschen Skizzenbücher darstellen.

Damit wird all das hinfällig, was sowohl Kant als Hanslick von unbestimmten Ideen mit einem deutlichen Beigeschmack von Tadel und Geringschätzung im Hinblick auf die Musik äussern. Es ist nicht minder unrichtig, die Bestimmtheit des Gefühles und die des Begrifflichen zu identifizieren, als zu meinen, Gefühle könnten nur durch begriffliche oder sprachliche Bezeichnung bestimmt werden. F. Mendelssohn-Bartholdy hat bekanntlich der richtigen Auffassung in diesem Punkt unzweifelhaften Ausdruck verliehen. Die Ausscheidung des Begrifflichen hängt bei Kant wie bei Hanslick offenbar mit einer subjektiven Tendenz zum Rationa-

lismus zusammen, woraus sich auch des weiteren die Ausschliessung der Gemütsmomente erklärt. Bei Kant erscheint diese letztere in der Form, dass er in der Kunst nur den Ausdruck von Gedanken und Anschauungen sieht und die Empfindungen ausdrücklich als äussere Sinneneindrücke fasst. Bei Hanslick ist jene Ausschliessung eine bewusster Weise prinzipielle und fundamentale. Während dies kaum anders erklärt werden kann als durch den Mangel an Sinn für die Bedeutung der Gemütsfaktoren, ergibt sich andererseits die Verwechslung der Wirkungen des Erhabenen und des Pathologischen, sowie die Nichtbeachtung des Erhabenen dem Schönen gegenüber aus jener fundamentalen Ausschliessung von selbst. So lässt sich denn auch nur die merkwürdige Aufstellung begreifen, ein inneres Singen, nicht ein Fühlen sei der Ausgangspunkt für den schaffenden Künstler: als ob dieses innere Singen ein ausdrucksloses, bloss logisches sein könnte, und als ob die Gemütsregung, in welcher allein die Quelle dieses Ausdruckes zu finden ist, sich nicht in die innerlich gehörten Töne umsetzte. Gerade dadurch ist mehr noch als in jeder andern Kunst die Entladung des Gemütes zu verwirklichen, jene Befreiung desselben, welche Aristoteles theoretisch in der Tragödie und Goethe praktisch in seinem ganzen poetischen Wirken fand. Ein ähnlicher Irrtum wie die Verwechslung von Ergreifendem und Pathologischem bei Hanslick findet sich bei Kant, insofern er Reiz und Rührung, also physiologische und psychologische Wirkungen einander beordnet. Kant und Hanslick haben beide die genaue Analyse des Seelenvorganges im Schaffenden vernachlässigt. Jener, weil er einseitig den Geniessenden, dieser, weil er ebenso einseitig das Kunstwerk zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung nimmt. Nicht ein zufälliges oder hinkendes Gleichnis ist die in beiden Fällen zu Tage tretende Nebeneinanderstellung der Musik und ornamentalen Farbenkunst. Bei Kant ist sie der Ausdruck einer verfehlten Systematik, bei Hanslick ein Zeichen verfehlter Grundansicht. Immerhin ist es für den richtigen Instinkt der Polemik von Ambros bezeichnend, dass er seine Entgegnungen an die Grenzberichtigungen Lessings anschloss; allerdings traf er den entscheidenden Punkt nicht: alles Ornamentale — wie alles Schaubare — zeigt, auch wenn es in Bewegung aufgelöst wird, doch immer die Gesetzmässigkeit des im Raum Ruhenden, nie aber die in Dynamik und Agogik schärfst ausgeprägten Eigentümlichkeiten des Nacheinander, welche erst das ursprüngliche Zusammenauftreten von Sprache und Musik

zu erklären vermögen. Wie Herder ¹⁾ sich über die Herzlosigkeit der Kantischen Musikauffassung entrüstet, so kleidet Ambros sein Entrüsten über die Gemütlosigkeit der Hanslickschen Ansicht (S. 43) in das Gewand Jean Paulschen Humors: „Aus dem Formen-spiel als solchem und der elementaren Kraft der Töne die ganze Wirkung der Musik vollständig herleiten — das heisst mit andern Worten“ die Wirkung eines poetischen Werkes „aus der grammatikalischen und syntaktischen Sprachrichtigkeit, der Reinheit der Reimes, dem rhythmischen Fall des Versmasses und dem elementaren Wohlklang einer Sprache“ . . .

Auf die Hervorhebung der Wesensgleichheit beider formalistischen Ansichten mögen nun die bemerkenswertesten Unterschiede folgen. Eine Wertung der Musik, wie sie in zweifacher Beziehung bei Kant versucht wird, tritt uns in Hanslicks Schrift überhaupt nicht entgegen. Kant stellt unter den Künsten die Dichtkunst oben an, was die Wirkung anbelangt ihr allerdings die Musik am nächsten; im Übrigen aber, insbesondere was ihren Kulturwert anbelangt, die Tonkunst an die letzte Stelle, wenn er sie überhaupt noch zu den Künsten rechnet. Während Kant der Ideenassociation bei der Musik wenigstens insoweit gedenkt, dass er ihrer als einer mechanischen etwas abschätzig Erwähnung thut, fehlt bei Hanslick die Würdigung der Ideenassociation völlig. Dies ist um so sonderbarer, als dieses Moment einer auf Naturbetrachtung pochenden Ästhetik besonders nahe liegen müsste. Offenbar erblickt Hanslick, wie ihm ja auch das Gefühl nur „als Wirkung der Musik“ in Betracht kommt, in der sich an das Kunstwerk anschliessenden Associationsfülle eine mit der immanenten Auffassung desselben unvereinbare Sache.

Während Kant insbesondere in seiner Darstellung des Erhabenen die ästhetischen Probleme auf psychologische zurückführt, fordert Hanslick in nicht unberechtigter Weise die schärfere Abgrenzung des Psychologischen vom Ästhetischen. Doch hat diese ihr Geltungsbereich zunächst in der Kritik des realen ästhetischen Urteils, bei welchem eine demokratische Gleichstellung der Aufnehmenden zur Vernichtung des mit der Kunst wie mit der Natur gegebenen aristokratischen Prinzips führen müsste. Keinesfalls ist aber die Lehre von der Wirkung des Kunstwerkes auf das Gefühl, wie die von der psychologischen Verursachung des Kunst-

¹⁾ Kalligone (1800) Th. I, III; Th. II, IV; Th. III, III.

werkes selbst zu trennen von der ästhetischen Betrachtung. Es ist entschieden eine irrige Auffassung, dass diese Wirkungen und Verursachungen subjektiv und individuell seien. Einerseits giebt es Typen von Aufnehmenden und Schaffenden, widrigenfalls ja von wissenschaftlicher Behandlung überhaupt nicht die Rede sein könnte; anderseits ist durch Kant in der Dialektik der ästhetischen Urteilkraft (Kr. d. U. § 55—58) der Nachweis geführt worden, dass in der Beurteilung des Schönen die Freiheit der Einbildungskraft (d. i. der Sinnlichkeit unseres Vermögens) mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt wird, zum Unterschied von dem moralischen Urteil, in welchem nach Kant die Freiheit des Willens als Übereinstimmung desselben mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht wird. Damit ist von selbst gegeben, dass die Ästhetik ohne Heranziehung der Psychologie als ihrer Hilfswissenschaft nicht zu denken ist. Wenn Kant (Kr. d. U. § 52) der Musik erst in ihrer Verbindung mit der Poesie etwa im Oratorium die Möglichkeit zuspricht, das Bereich des Erhabenen zu betreten, legt Hanslick seinen ästhetischen Untersuchungen nur die Instrumentalmusik zu Grunde als das einzige Gebiet, auf dem sich die absolute Musik auszuleben vermag. Damit ist aber auch die bewusste Verzichtleistung auf das historische Entwicklungsprinzip gegeben, gemäss welchem die Musik in ihren künstlerischen Anfängen nicht als reine Instrumentalmusik, sondern als vokale auftritt: eine Verzichtleistung, die mit der Anrufung der Natur („das Verhältnis zur Natur ist für jedes Ding das erste, das ehrwürdigste und einflussreichste“) schlecht stimmt. Kant verrät nur mittelbar durch seine Darstellung der Musik als des Tonspieles, dass wohl auch ihm zunächst die Instrumental-Musik bei seinen Untersuchungen vorschwebte.

Nicht vergessen darf man bei den in Rede stehenden Problemen, dass es eine gewaltige Anzahl bedeutender Vokal- wie gemischter Vokal- und Instrumentalcompositionen giebt, welche rein instrumental erfunden und ausgestaltet ist; nicht bloss von den Kirchencompositionen S. Bachs bis zu den Werken Beethovens hin; selbst das musikalische Drama Richard Wagners weist, wie Chrysander richtig erkannt und ausgeführt hat, einen entschieden symphonischen, also instrumentalen Zug auf. Wie stellt sich Hanslick zu dieser Komplikation der Phänomene? Sehr einfach: nämlich gar nicht. Es scheint nun eine notwendige Konsequenz jenes Prinzips, die Instrumentalmusik seinen Untersuchungen zu

Grunde zu legen, dass er seine Schlussfolgerungen auch nur auf diese, nicht aber auf die Programm-Musik und die Oper, die ja Verbindungen von Poesie und Musik sind, ausdehne. Dies scheint aber nur so. Insofern er indirekt von jeder Verbindung der Musik mit ihrer Schwesterkunst offenbar verlangt, dass sie die Gesetze der musikalischen Form nicht durchbreche, muss ihm ebenso recht gegeben werden, als wenn er, wie Milthaler durch seine Argumentation bestätigt hat, in solchen Verbindungen der Musik das Vorrecht zuerkennt. Diese beiden Momente führen uns von selbst zurück zu der Bedeutung der Schrift Hanslicks und zu dessen Verdienst um die Musik und deren Ästhetik. Die Musik lief Gefahr, einerseits durch die Revolution hochbegabter poetisch-musikalischer Individualitäten auf den Weg des Poetisierens zu geraten, anderseits durch die Rückkehr zum Naturalismus blosser Improvisation den Sinn für ihre ureigene und erstaunlich entwickelte Form und Gesetzmäßigkeit zu verlieren. Um so wichtiger war es für die Gesundheit des musikalischen Lebens, in solcher Zeit an die Geltung der mechanisch-technischen Gesetzmäßigkeit des physischen Organismus der Musik eindringlich gemahnt zu haben, als jene revolutionäre Bewegung durch eine Reihe geistvoller Ästhetiker eine mächtige Unterstützung erfahren sollte.

Der Irrtum Hanslicks aber beruht darin, dass er in diesem physischen Organismus, in der Welt des musikalisch Wahrnehmbaren alles Musikästhetische erschöpft zu haben vermeinte, dass er in einer gänzlich unpsychologischen Weise auf die Notwendigkeit der Deutung des Wahrnehmbaren, wenn es nicht ein Chaos für die Wertung bleiben soll, gar keine Rücksicht nimmt und somit dem Materialismus, genauer Sensualismus verfällt. Ein ausserordentlich fühlbarer Mangel der Theorie Hanslicks ist es ferner, dass die Gesetze des Musikalischen von ihr nicht in möglichster Bestimmtheit dargeboten, sondern in unzureichender und unbestimmter Weise bloss angedeutet werden. Historisch wurde für Hanslicks Leistung am verhängnisvollsten der Umstand, dass er in subjektiver Einseitigkeit dem musikalisch Erhabenen keine Beachtung geschenkt hat. Ehe wir uns jedoch der ihn bekämpfenden Inhalts-Ästhetik, die geradeso wie er in Kant wurzelt, zuwenden, müssen wir noch seiner Nachfolger und Fortsetzer gedenken. Der Versuch O. Hostinskys, nachzuweisen, dass die von ihm für die absolute Musik festgehaltene Grundansicht Hanslicks und die Auffassung des Musikdramas im Sinne R. Wagners sich nicht nur

nicht ausschliessen, sondern vielmehr einander gleichberechtigt seien, kommt für unsern Zweck nicht wohl in Betracht, da er nicht auf Kant zurückführt. Dagegen fordert Jul. Milthaler in seinem „Rätsel des Schönen“ (Leipzig 1896) unsere Aufmerksamkeit heraus, indem er sich, die allgemeinen ästhetischen Prinzipien betreffend, ausdrücklich auf Kant und Spencer stützt. Dass nun jener teilweise, dieser ganz der Inhaltsästhetik angehört, dass also jene allgemeinen ästhetischen Grundsätze und die Musikästhetik seiner Gewährsmänner mit seiner eigenen Auffassung nicht recht stimmen, wird aus dem weiteren Verfolg dieser Darstellung klar werden.

Die Oberflächlichkeit des Formalprinzips, wie es Milthaler vertritt, kennzeichnet sich zunächst scharf in der Behauptung, die Anmut oder (!) Schönheit bestehe in der Mühelosigkeit. Nun ist es allerdings richtig, dass alle Anmut Mühelosigkeit zur Voraussetzung habe; die Umkehrung des Satzes aber gilt keineswegs; denn nicht alles Mühelose ist anmutig; es können begreiflicherweise die abgeschmacktesten Bewegungen mühelos vor sich gehen. Aus dem Begriff der Mühelosigkeit ergibt sich nach Milthaler auf dem Gebiet der Gehörsempfindungen der Rhythmus und die Wiederkehr oder (!) Variation eines musikalischen Themas; beide gehen hervor aus dem Prinzip der Symmetrie, der Regelmässigkeit und Proportionalität. Diese fallen unter den Grundsatz der Einheit des Mannigfaltigen, die sich aus der Mühelosigkeit des ästhetischen Geniessens als eine unerlässliche Eigenschaft des Kunstwerks ergibt. Hierher gehört übrigens auch der Takt und das Prinzip der Tonalität. In der schärferen Hervorhebung und stärkeren Betonung der höheren Einheitsbezüge besteht der grösste Teil des künstlerischen Schaffens; das Stilisieren und Idealisieren. Als den ästhetischen Sinn *καὶ ἐξοχήν* bezeichnet Milthaler den Gesichtssinn. Im Fahrwasser Kants finden wir unsern Ästhetiker, wenn er der — letzten Endes doch auch praktischen — Thätigkeit wissenschaftlichen Forschens das ästhetische Geniessen als ein zweckloses gegenüberstellt. Aus der Zwecklosigkeit des Spieles folgert er als eine wesentliche Eigenschaft des Kunstwerkes dessen Bildlichkeit; wie denn die Kunst nach Aristoteles in Nachahmung, in Mimesis bestehe. Während aber dieser neben den äusseren Gegenständen und Handlungen noch Gefühle und Stimmungen als Objekte künstlerischer Nachahmung zuführt, leugnet Milthaler mit Hanslick, dass die Musik, die er darin der Architektur gleichstellt, Gefühle darstelle. Gemeinsam haben Gefühle und Tonformen nur den Be-

wegungscharakter. Da auch Vorstellungen und Gefühle in unserem Bewusstsein einer Bewegung, im allgemeinen Sinne als Veränderung gefasst, unterworfen sind, associieren sich Gefühle leicht den von der Musik dargestellten, vom Gehör aufzunehmenden Bewegungen. Milthaler scheint den Widerspruch gar nicht bemerkt zu haben, in welchem die von ihm citierten Stellen des Aristoteles zu dem formalen Standpunkt der Musikästhetik stehen. Aristoteles beantwortet die Frage, warum sich Rhythmen und Melodien, also Schälle den Gemütsstimmungen anpassen, im Gegensatze zu anderen Wahrnehmungsgattungen, in dem Sinne, dass er die jenen als Bewegungen innewohnende Energie auf eine Stimmung zurückführt und sie Stimmung hervorbringen lässt, ja er identifiziert diese Bewegungen mit der Thatkraft; Thaten aber sind ihm Zeichen der Gemütsstimmung. Doch verfolgen wir Milthalers Gedanken weiter!

Ist nun das melodische Thema das Bild einer bestimmten charakterisierten Bewegung, so tragen nicht nur Bewegungen, wie sie in der Natur etwa an Wolken, Meereswellen und Wasserfällen wahrzunehmen sind, eine Art musikalischen Charakters an sich (!), sondern man kommt dem Wesen des musikalischen Themas noch weit näher, wenn man, wie dies Hanslick gethan, das Gebiet einer benachbarten Kunst, der Ornamentik zum Vergleiche heranzieht. Dass jene in der Natur vorkommenden Bewegungen nicht den gleichen ästhetischen Eindruck machen, ist darin begründet, dass Tonbewegungen stilisierte sind.

Dadurch, dass verschiedene Stimmen gleichzeitig in der Breite der Tonleiter, wie zwei Körper im Raume ohne gegenseitige Störung neben einander bestehen und wahrgenommen werden, insbesondere wenn ihre accentuierten Takttheile consonieren, ist eine so grosse Ähnlichkeit der Tonleiter mit dem Raume gegeben, dass die Änderung der Tonhöhe, der Melodie, als Bild der Bewegung im Raume gefasst werden kann. Man hat somit ein Recht, die Musik als eine fliessende Architektur zu betrachten. In diesen beiden Künsten kann nicht von einer Naturnachahmung im Sinne der Nachahmung von etwas Wirklichem geredet werden, denn die reinen Formen und Bewegungen sind nur etwas Vorgestelltes, Gedachtes.

Tonwerke wie Bauwerke sind nun gerade Verbildlichungen, Veranschaulichungen solcher, so dass die Bildlichkeit hier in nichts

anderem als in sinnlicher Anschaulichkeit besteht. Während aber Milthaler in der Einleitung seiner Darstellung den auf Kant zurückleitenden Satz aufstellt, ein Kunstwerk, gesondert von einem geniessenden Subjekt, sei undenkbar, behauptet er von der Bildlichkeit als Eigenschaft des Kunstwerkes, sie sei unabhängig von dem geniessenden Subjekt und liege allein in dem Kunstwerk. Im Gegensatz dazu ist ihm die Associationsfülle, die er aus der Vielseitigkeit des ästhetischen Spieles folgert, nicht eine dem Kunstwerk immanente Eigenschaft. Milthaler unterscheidet Formen, an die sich für verschiedene Menschen dieselben primären Associationen knüpfen von solchen, an welche sich je nach den Umständen verschiedene Associationen anreihen können und nennt erstere: Formen mit bestimmten Associationen (Körper), letztere solche mit unbestimmten (reine Formen). Künste mit bestimmten Associationen sind bildende Künste und Poesie im Gegensatz zur Musik und Architektur. Derselben Melodie können sich die verschiedensten Gefühle associieren, wenn sie nur denselben Bewegungscharakter wie jene aufweisen. Damit erledigt sich auch die Frage nach Inhalt und Form und dem Verhältnis dieser beiden zueinander in der Musik. Als die an das Tonwerk sich associierenden Gefühle gefasst würde der Inhalt nach dem aufnehmenden Individuum und dessen Stimmungen wechseln. Bezeichnet man mit Hanslick das Thema als Inhalt des Tonwerks, so fallen Inhalt und Form zusammen. — Da wir nicht zu gleicher Zeit die simultane und successive Anschauung zu bethätigen vermögen, ist eine organische Verbindung von Künsten der Ruhe mit Künsten der Bewegung unmöglich; wohl aber können sich Künste der Ruhe untereinander, sowie solche der Bewegung miteinander zu einem organischen Ganzen vereinigen. In einem solchen, durch das Zusammenwirken von mehreren Künsten derselben Hauptgruppe entstandenen Kunstwerk hat immer die Kunst mit unbestimmten Associationen das Hauptgewicht: also bei den Künsten der Ruhe die Architektur, bei den Künsten der Bewegung die Musik. Der Ansicht Hanslicks, dass alle Eigenschaften der Musik aus der Instrumental-Musik, in der jene rein erscheint, nicht aber aus der Vokal-Musik abzuleiten sind, stimmt der Auflöser des „Rätsels des Schönen“ bei.

Während Kant nur das Musikalisch-Schöne auf physiologische Momente zurückführt, legt diese Milthaler dem Schönen überhaupt zu Grunde. Die Unzulässigkeit dieses ganz einseitigen Standpunktes

wird am einfachsten durch die von Grillparzer gegebene Definition des Schönen klargemacht, nach welcher dieses sinnliche Befriedigung mit geistiger Erhebung verbindet; die Art der Verbindung hat Schiller, der sie auf das sinnlich-geistige Wesen des Menschen zurückbezieht, deutlich gemacht und darauf beruht auch Volkelt's Grundbegriff des „menschlich Bedeutungsvollen“. Einseitig und das Wesen des ästhetisch Hörbaren verkennend ist auch die Bevorzugung des Gesichtssinnes als des eigentlich ästhetischen. Freilich muss sich dann die Musik noch schmeicheln, als Analogie zu den Künsten des Schaubaren behandelt zu werden. Verfehlt ist es, dem Ästhetischen eine absolute Zwecklosigkeit zuzuerkennen; wird die Thätigkeit des wissenschaftlichen Forschers mit Beziehung auf die Kultur als praktische bezeichnet, so kommt doch auch selbstverständlich neben jener Thätigkeit der des Künstlers eine Stelle in der Verwirklichung der Kulturgüter, in der Welt der Werte zu. Von Bildlichkeit bei der Musik in dem Sinne zu sprechen, dass sie Bilder bestimmter Bewegungen darbiete, erscheint unzulässig, weil diese Bewegungen, unmittelbar gefasst, keine Bilder, sondern wirkliche Bewegungen im allgemeinsten Sinne, d. h. Veränderungen sind. Wenn also wirklich in der Musik und durch sie etwas nachgeahmt wird, so können es nicht Bewegungen „überhaupt“ sein, denn solche können weder nachgeahmt noch dargestellt, sondern nur als Abstracta gedacht werden. Das Objekt der Nachahmung muss demgemäss ein Wirkliches sein, das rein zeitlich verläuft; als solches aber sind uns nur die Vorgänge in unserem Innern gegeben. Aus der blossen Stylisierung von Bewegungen lässt sich die Bedeutung und Wirkung des Musikalisch-Ästhetischen nicht erklären; der Gegensatz der Erregung des ästhetischen Sinnes durch Gehör und Gesicht bleibt andernfalls ebenso unbeachtet als der fundamentale Unterschied der Gesetzlichkeit des Nacheinander und Nebeneinander, welche sich in den Künsten des Hörbaren und Sichtbaren ausprägt. Aus dem Sichtbar-Bewegten ist somit gar nichts für die Erkenntnis des Musikalischen als eines Hörbar-Bewegten zu erkennen. Unbestimmte und bestimmte Associationen zu unterscheiden beruht auf derselben Verwechslung des Unbestimmten und Allgemeinen, die wir oben bei Kant und Hanslick abweisen mussten; insofern Milthaler hierbei den Schwerpunkt der Untersuchung in das geniessende Subjekt verlegt, nähert er sich Kant, beraubt sich jedoch des Vorteils, an dem schönen Objekt selbst, wie dies Hanslick versucht hat, das Wesen

des Schönen aufzuzeigen; des Schaffenden gedenkt er ebensowenig als jene beiden.

Diese Einwendungen sollen das Verdienstvolle der bemerkenswerten Schrift Milthalers nicht schmälern: besonders in der Theorie der „tönenden Bewegung“ weist sie einen entschiedenen Fortschritt über Hanslick hinaus auf.

(Fortsetzung folgt.)

Die Neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel.

Zweiter Band (1789—1794).

Von der neuen Kantausgabe, über deren ersterschiedenen Band KSt. V, 73—115 berichtet wurde, liegt nunmehr die erste Fortsetzung vor: „Kants gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Band XI. Zweite Abteilung: Briefwechsel, Zweiter Band (1789—1794)“ (Berlin, G. Reimer, 1900, 517 S.). Ein Band von gleicher Stärke wie der ihm vorausgegangene umfasst die Privatcorrespondenz von nur 6 Jahren. Man sieht schon aus dieser alleräusserlichsten Tatsache, dass die Beziehungen, in denen uns von jener Zeit an das Leben des Philosophen erscheint, ungemein viel reicher geworden sind. Musste schon der Vieles umfassende Inhalt des ersten Bandes jedem Leser die Überzeugung aufdrängen, dass Kant durchaus nicht der weltfremde, einsame und pedantische Sonderling war, als den man ihn häufig hingestellt hat, so enthält der neue Band noch viel umfassendere Belege dafür, dass es in der That weite Kreise sind, die Kant um sich gezogen hat und in die Kant hineingezogen worden ist. Freilich ist Kant durchaus nicht ohne Weiteres gewillt, die Beziehungen, zu denen ihm die grosse Anzahl von Zuschriften Gelegenheit bietet, aufzugreifen und festzuhalten; die meisten der in dem neuen Bande abgedruckten Briefe sind von Bewunderern des Philosophen geschrieben, der seinerseits nur selten mit einer Antwort vertreten ist. Zum grossen Teil sind übrigens diese Briefe an Kant, wie gleich bemerkt sein möge, derart, dass auf eine Antwort gar nicht gerechnet war, und dass auch der allerleutseligste Mann von der Welt zu nichts weiter als ein paar freundlichen und nichtssagenden Worten Anlass und Gelegenheit gehabt hätte; denn, wenn auch ihr Inhalt sich auf philosophische

Dinge bezieht, so geschieht das doch vielfach nur in der Weise, dass der Briefschreiber seinen Dank für die Förderung und Belehrung ausspricht, die ihm das Studium der bewunderungswürdigen Werke Kants gebracht habe. — Bedeutsam heben sich nun aus der grossen Reihe der Briefe diejenigen heraus, die in Zusammenhang stehen mit der um diese Zeit beginnenden grossen transscendentalphilosophischen Bewegung, jener Bewegung, die in ihren Anfängen auf die Ausbreitung, dann (namentlich durch die Bemühungen Reinholds) auf die tiefere Begründung und endlich auf die Umbildung der Philosophie Kants gerichtet war. Zur Erforschung dieser Gedankenströmungen, von denen die intellektuelle Physiognomie jener Epoche in allererster Linie bestimmt war, bietet der vorliegende Band das ausgiebigste Material in vortrefflichster Ordnung.

Gleich der den Band eröffnende Brief des Jenaer Magisters C. Chr. E. Schmid (21. Febr. 1789) gehört in diesen Zusammenhang. Schmid teilt Kant mit, dass er im nächsten Sommer Vorlesungen über Moral halten möchte und bittet um einige Winke hinsichtlich der „bequemsten und zwekmässigsten Ordnung und Methode der systematischen Bearbeitung der einzelnen Pflichten“ (2). Ob Kant der Bitte Sch.s entsprochen und sich brieflich schon 1789 zu dieser Frage geäussert hat, die in den Werken erst 1797 („Met. Anfangsgr. d. Tugendl.“) eingehender behandelt wird, lässt sich nicht entscheiden, da eine Antwort Kants auf diesen Brief nicht aufgefunden ist. — Der nächste Brief von wissenschaftlichem Interesse ist der von L. H. Jakob vom 28. Febr. 1789. Abgesehen von einigen mehr persönlichen Bemerkungen und einer kürzeren Äusserung über die Psychologie der Gefühle enthält der Brief Beiträge zur Geschichte der Eberhardschen Händel. Jakob, der ja mit Eberhard an derselben Universität lehrte, spricht von diesem, trotz aller Verschiedenheit in ihrer Wertschätzung der Kantischen Lehren, mit Achtung. (Vgl. bes. das Postscriptum S. 7.) Er findet, dass E. in den meisten Punkten dasselbe lehre wie die Kr. d. r. V. und sich im Irrtum befinde, wenn er in letzterer die gegenteiligen Überzeugungen vertreten glaubt; die noch wirklich bleibenden sachlichen Gegensätze sucht Jakob klarzulegen und zu kritisieren. Kant mochte an der Achtung, die J. Eberhard gegenüber empfand, wenig Freude haben. Wie er selbst über E. dachte, wissen wir ja am besten aus seiner eigenen Streitschrift, und weitere interessante Belege enthalten bereits die in „K. L. Rein-

holds Leben u. s. w.“ (hrsg. von Ernst Reinhold, Jena 1825) mitgeteilt und von da in die bisherigen Gesamtausgaben der Werke Kants übergegangenen Briefe Kants an Reinhold. Vgl. in dem genannten Buch bes. auch die Anmerkung auf S. 141/2: Kant „wünschte damals, . . . dass R., zu dessen Darstellungsgabe er ein so grosses Vertrauen hegte, auf eine directe Weise die Eberhardschen Angriffe zurückwiese, und er glaubte, für diese Unternehmung ihn sowohl mit Materialien unterstützen, als ihm die erforderliche, der Individualität R.s so wenig zusagende, Schärfe und Strenge des Tones anempfehlen zu müssen. Da R. diesem Wunsche nicht entsprach, so liess Kant . . . sich nicht abhalten, persönlich wider seinen Gegner im Felde zu erscheinen“. Diese Darstellung Ernst Reinholds wird durch das nun vorliegende reichere Material etwas ergänzt und im Wesentlichen bestätigt. Der Briefwechsel mit Jakob ist hierbei, von dem schon erwähnten Briefe abgesehen, belanglos. Wichtig sind aber in erster Linie die Briefe Reinholds an Kant, die in den bisherigen Ausgaben fehlen, und dann die hier zum erstenmal vollständig abgedruckten Briefe Kants an Reinhold. Denn Ernst Reinhold, dessen Individualität ebenso wenig wie der seines Vaters Schärfe und Strenge des Tones zugesagt zu haben scheinen, hat manchen harten Passus aus Kants Briefen unterdrückt (vgl. in der neuen Ausgabe S. 40 u. 46/7 mit den früheren Editionen dieses Briefes vom 19. Mai 1789!). Reinhold schlug Kant zuerst vor (9. Apr. 1789), er möge doch eine öffentliche Erklärung in die A. L. Z. und in Wielands Merkur einbringen: Eberhard habe ihn in seinen Angriffen missverstanden. Eine Widerlegung und Erörterung, meint R., sei hier unnütz, es komme nur darauf an, dem „sehr beträchtlichen und achtungswehrten Theil“, der da glaube, Kant sei durch E. widerlegt und die Kr. d. r. V. sei damit abgethan, klar zu machen, dass trotz aller Angriffe dieses Buch noch immer „für Kopf und Herz“ „herrliche Vortheile“ bietet. Bei den begleitenden Worten, die Reinhold selbst gerne der Erklärung Kants hinzufügen möchte, verspricht er „die grösste mögliche Delikatesse“ (18). Darauf folgen nun die beiden schon veröffentlichten langen Briefe Kants vom 12. und 19. Mai 1789, in denen er die E.schen Missverständnisse eingehend kritisiert und die von R. versprochene Delikatesse als gänzlich unzweckmässig ablehnt. R. antwortet am 14. Juni: Kants Briefe hatten ihn von dem „unwürdigen Betragen jenes unphilosophischen Schwätzers“ überzeugt und ihn veranlasst, eine ausführliche Recension über die

Eberhardschen Angriffe für die A. L. Z. unter Berufung auf Kant selbst zu verfassen: die Besprechung erschien 1789 Nr. 174—176. Hiernach ist die oben mitgeteilte Bemerkung Ernst Reinholds, sein Vater habe dem Wunsche Kants nicht entsprochen, zu modificieren. Doch mag Ernst R. insofern im Rechte sein, als Kant wohl noch stärkere Saiten aufgezogen wissen wollte. Dafür spricht schon die Thatsache, dass er sich nunmehr selbst daran machte, eine Schrift gegen E. auszuarbeiten. Am 21. Sept. 1789 teilt er in einem (bisher noch nicht veröffentlichten) kurzen Briefe, der seinem eigentlichen Zwecke nach eine Empfehlung zweier Studenten an R. ist, mit, dass er „binnen diesen Michaelisferien“ einen Aufsatz über E. fertig stellen wolle: er bittet darum R., einstweilen „in dieser Sache zu ruhen“ (86). Am 1. Dez. schreibt dann K. wieder: „Ich habe etwas über Eberhard unter der Feder“, und am 30. April 1790 schreibt ihm R. in einem kurzen Empfehlungsschreiben, das er einem durch Königsberg reisenden Schüler mitgibt: „Mit Sehnsucht sehe ich der Kritik der Beurteilungskraft und der Schrift gegen Eberhard entgegen“. Das sind die letzten in dem Briefwechsel zwischen Kant und Reinhold überlieferten Worte, die sich auf die Eberhardschen Streitigkeiten beziehen. Die nächsten hierauf bezüglichen Briefe bilden den in die hier zu behandelnde Epoche fallenden Briefwechsel Kants mit Johann Schultz, der für die A. L. Z. 1790 No. 281—284 mit Kants Unterstützung eine eingehende Recension des II. Bandes von Eberhards Magazin verfasste. Im „Arch. f. Gesch. d. Philos.“ III (1889), 275 ff. hat Dilthey ausführlich hierüber gehandelt. Zur Abfassung dieses Artikels hatte ihm Reicke aus seinem Besitz zwei kurze Billets (eines, nur noch bruchstückweise vorhanden, von Schultz an Kant, das andere von Kant an Schultz) zur Verfügung gestellt. Dilthey hat sie damals auszugsweise zum Abdruck gebracht, hier erscheinen sie zum erstenmal vollständig (175). Ausserdem aber enthält der neue Band 3 weitere hierher gehörige Briefe Kants an Schultz. Der erste (2. Aug. 1790) begleitet die Übersendung neuer Materials, von dem K. wünscht, es möchte unverkürzt in die Recension aufgenommen werden. Zugleich schlägt K. vor, Schultz möchte die Angriffe Kästners auf seine (Schultz') Theorie des Unendlichen in dieser Recension unbeantwortet lassen, um sich nicht als Verf. der Recension zu entdecken. Am 15. Aug. gratuliert K. zur Vollendung der Arbeit und dankt für die geschickte Benützung seiner „kleinen mitgetheilten Anmerkungen“. Tags darauf macht

er jedoch noch eine ihm nachträglich eingefallene „Bedenklichkeit“ geltend: er schlägt vor, einen Abschnitt über die Theorie der Parallellinien fortzulassen, da dies Eberhard, „der ohnedem so gern von der Klinge abspringt“, leicht Vorschub leisten könnte, „den Standpunct der Beurtheilung zu verrücken“ (191). — Kurze Erwähnung findet der Streit mit E. noch in manchem anderen Briefe. So schreibt J. B. Jachmann, der in Marburg den Kantianer Bering besucht hatte: „Wir unterredeten uns auch über Ihre jetzige Streitigkeit mit *Eberhard* und *Prof. B.* bedaurete recht sehr, dass Sie dazu wären genöthiget worden, glaubte aber, dass wenn Sie gewusst hätten, wie wenig *credit Eberhard* im Publikum hat: so würden Sie es nicht der Mühe werth geachtet haben, ihn zu widerlegen. Ich habe dasselbe Urtheil noch verschiedenen andern Ihrer Freunde in Göttingen *etc* fällen gehört“ (207).

Hiermit wollen wir den Bericht über dieses Thema beenden und zu Jakob zurückkehren, dessen Brief vom 28. Febr. 1789 zu dieser Abschweifung Veranlassung gegeben hat. Kant liess ihm durch seinen Verleger de la Garde ein Exemplar der Kr. d. Urth. übersenden (143), und Jakob spricht ihm alsbald seinen Dank für das Buch aus, das ihm schon nach flüchtigem Einblick „grosse und herrliche Aussichten“ eröffne (164). Zugleich fragt er an wegen des Ausdruckes „Erkenntnis“, den Kant in doppeltem Sinn gebrauche, in einem allgemeineren, so dass Anschauung und Begriff selbständige Arten von Erkenntnissen sind, dann aber auch in einem engeren Sinn, wonach erst Anschauung und Begriff zusammen eine Erkenntnis genannt werden. Er sei mit Reinhold hierüber in Zwiespalt geraten, der den Ausdruck stets im letzteren Sinn gebrauchen will. Der Sprachgebrauch scheine aber für die weitere Bedeutung zu stimmen, so z. B. wenn man den Tieren Erkenntnisse beilegt. J. meint nun, dass es von grossem Wert für „die Vereinigung der Partheien“ sei, an dieser weiteren Bedeutung festzuhalten: [man würde dann von Erkenntnis der Dinge an sich, Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w. reden dürfen, womit ein Hauptanstoß für die Gegner weggeräumt wäre. Am Schluss des Briefes macht J. noch einige Bemerkungen über Hume, dessen Treatise er ins Deutsche übersetzt hat: „Ubrigens glaube ich, kann es Ihnen nicht unangenehm seyn, Hume im deutschen Gewande zu sehen. Der Grund seines Raisonnements kann wie ich glaube bloß durch Ihre Critik gehörig verstanden werden“ (166). Der nächste Brief J.s ist vom 10. Mai 1791. J. überschickt die

2. Auflage seines Lehrbuches und spricht den Wunsch aus, Kant möchte es doch seinen Vorlesungen zu Grunde legen. Zugleich teilt er seine Ernennung zum Ordinarius mit. Interessanter ist der Brief vom 24. Jan. 1792: J. übersendet den abschliessenden Band der Hume-Übersetzung und bemerkt dazu: „Bei allem Anschein von Enthusiasmus für die Philosophie finde ich doch, dass der Indifferentismus bei weitem grösser ist, als man glauben sollte. Es ist ausserordentlich schwer Männer von sonst sehr guten Einsichten zu überzeugen dass für die allgemeinen und nothwendigen Grundsätze eine neue Deduktion a priori nöthig sey . . . Es scheint mir fast kein anderes Mittel übrig zu seyn, welches nur erst die Nothwendigkeit einer Vernunftcritik einsehen lehrt, als ein fleissigeres Studium der Humischen Schriften. Freilich bildet man sich auch ein, diesen, den Hr. E.[berhard] geradezu den seichtesten Kopf nennt, leicht wiederlegen zu können. Aber ich denke doch, uneingenommen muss er zuerst auf den rechten Weg bringen“ (305/6). Auch folgende Stelle ist nicht uninteressant: „Hie und da scheint sich auch die Theologie gegen Ihre Philosophie zu ereifern. Das neu errichtete Religionstribunal ist lange unschlüssig gewesen, ob es nicht Feuer und Schwerdt gegen dieselbe gebrauchen soll und Herr Woltersdorf soll schon eine Schrift fertig haben, in welcher die Schädlichkeit der Kantischen Philosophie auf das evidenteste dargethan ist“ (306*).

*) Überhaupt machen sich um diese Zeit bereits mehrfach Schatten bemerkbar, die der Censurconflikt vorauswirft. Schon der (von F. Sintenis in der *Altpreuss. Monatsschr.* 1878 bereits publicierte und darum hier nicht weiter zu besprechende) Brief Kiesewetters an Kant vom 15. Dez. 1789 berichtet, wenn auch noch in sehr wenig bestimmten Ausdrücken, von verdachterregendem Verhalten Wöllners (111). Vgl. ferner desselben (ebenfalls von Sintenis schon herausgegebenen) Brief vom 3. März 1790 (134), sowie den (noch nicht veröffentlichten) Brief vom 14. Juni 1791: „Man erzählte hier [d. h. in Berlin] allgemein (die Sache ist freilich nur Erdichtung und kann nur Erdichtung sein), der neue O. C. R. Woltersdorf habe es beim Könige dahinzubringen gewusst, dass man Ihnen das fernere Schreiben untersagt habe, und ich bin selbst bei Hofe dieser Erzählung halber befragt worden. — Mit Wöllner habe ich neulich gesprochen, er machte mich durch Lobeserhebungen schamroth und stellte sich, als wäre er mir sehr gewogen, aber ich traue ihm gar nicht“ (253). Auf Kant waren diese Nachrichten nicht ohne Eindruck geblieben, wie sein gerade einen Monat nach dem oben erwähnten Brief Jakobs geschriebener schon bekannter Brief an Selle beweist (vgl. 314). Bald darauf beginnen jene Ereignisse, die zum eigentlichen Censurconflikt führten. Darüber weiter unten.

Damit schliesst im vorliegenden Band der Briefwechsel mit Jakob. Wir wenden uns nun zu den Briefen von und an Reinhold, aus denen oben schon Einiges vorweg genommen ist. Aus dem bereits erwähnten Briefe Reinholds vom 9. Apr. 1789 ist noch nachzutragen, dass R. darin die Hoffnung ausspricht, seine Theorie des Vorstellungsvermögens, die zur Michaelismesse erscheinen werde, solle „etwas beytragen, dem unglücklichen Gange den die sogenannte Prüfung Ihrer Philosophie durch die berühmten und berühmt werden wollenden Kenner der Dinge an sich, genommen hat eine andere Wendung zu geben“ (18). Über dasselbe Werk sowie über „Die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie“ handelt auch der gleichfalls schon erwähnte Brief vom 14. Juni 1789; interessant ist aus diesem Briefe folgende Stelle: „Schiller mein Freund und wie ich nach einer innigen Bekanntschaft mit ihm überzeugt bin der besten itzt lebenden Köpfen einer horcht ihren Lehren durch meinen Mund. Die Universalgeschichte die er schaffen wird, ist nach ihrem Plan angelegt, den er mit einer Reinheit und einem Feuer auffasste, die mir ihn noch einmal so theuer machten“ (60). Bemerkenswert ist ferner die Schilderung Platners, den R. in Leipzig besucht hatte, sowie aus dem Briefe vom 30. Apr. 1790 die etwas harte Äusserung über die derzeitigen Verfechter der „guten Sache“, „die Abichte Borne u. d. g.“, die „besser gethan hätten, wenn sie noch ein paar Jahre im Stillen sich mit dem Geiste der krit. Philosophie vertraut zu machen gesucht hätten“. Im Gegensatz zu diesen genannten schätzt R. den Jenaer Magister Schmid und den Leipziger Professor Heydenreich. Das nächste bisher unveröffentlichte Schriftstück aus dem Briefwechsel Kants mit R. ist ein nur kurzes Billet des letzteren vom 29. Okt. 1792, das die Sendung des 2. Bandes der Briefe über die Kantische Philosophie begleitet. Kant dankt hierfür am 21. Dez. desselben Jahres in einem ebenfalls noch unedierten Briefe, der in etwas geheimnisvoller Weise auf die „Religion innerh. . . .“ Bezug nimmt, ohne den Titel zu nennen; der Anfang des schon bekannten Briefes vom 8. Mai 1793 wird dadurch vollkommen verständlich. In die Zwischenzeit fällt jedoch noch ein längeres Schreiben R.s (21. Jan. 1793), der für die 2. Ausgabe der Kr. d. Urt. dankt, die ihm Kant durch seinen Verleger hatte zuschicken lassen (vgl. 389). „Diess ist nun das Viertemal, dass ich die Kritik der Urtheilsk. lese und studiere. Jedemals überrascht sie mich im eigentlichsten Verstande mit einer solchen Menge neuer Aufschlüsse, dass ich zu-

mal bey der Menge meiner Arbeiten mich immer in Verlegenheit befinde, wie ich die reiche Ausbeute ohne das meiste davon wieder einzubüssen unterbringe. Noch nie hat wohl ein Mensch einem andern so viel, so unermesslich viel zu danken gehabt als ich Ihnen“ (394/5). R. bittet Kant, er möchte ihm sein Urteil über den 2. Band der Briefe üb. d. Kant. Philos. zukommen lassen, bes. über die darin behandelte Theorie vom Willen und der Freiheit (Kant ist diesem Wunsch nur sehr spät und sehr summarisch nachgekommen: vgl. 475). Nicht ohne Interesse mag noch folgende Angabe über die Jenaer Universität sein: „Die kantische Philosophie wird hier sehr eifrig studiert. Ich lese jedes Winterhalbjahr über die Kritik aus der ich einen Auszug diktire. Im Jahre 1790 hatte ich in diesem Kollegium 95. in J. 1791. 107 und diesen Winter 158 Zuhörer“ (396). Der nächste Brief ist, wie schon erwähnt, der bereits publicierte Brief Kants vom 8. Mai 1793, der übernächste sein Brief vom 28. März 1794. Auch dieser Brief ist schon von Ernst Reinhold veröffentlicht worden, jedoch um die Hälfte verkürzt, und in dieser verkürzten Form ist er dann in die Ausgaben der Werke Kants übergegangen. Der zweite, hier zum erstenmal abgedruckte Teil des Briefes bezieht sich auf ein „Abentheuer“ des mit Kant wie mit R. befreundeten Erhard aus Nürnberg.

Der Briefwechsel mit Marcus Herz ist nur um einen Brief vermehrt: am 7. Apr. 1789 wendet sich Herz an K. im Interesse Salomon Maimons. Er bedauert zunächst, zu tief in der praktischen Sphäre verstrickt zu sein, um noch, wie früher, an jenen süßen erhabenen Speculationen, mit denen Kant jetzo die Welt so sehr beglücke, so recht warmen Anteil zu nehmen. Doch lese er fast täglich in Kants Werken und unterhalte sich fleissig mit seinen Freunden darüber. Der eigentliche Zweck des Briefes ist aber, Kant zu bitten, er möge das Manuskript [„Versuch über die Transscendentalphilosophie“] durchsehen, das ihm Maimon zuschicke, und sich über dessen Wert äussern. Er selbst spricht mit grösster Hochachtung von Maimon und giebt einige kurze Notizen über dessen Lebensgang und derzeitige Thätigkeit. — Vom selben Datum ist nun auch der erste der hier abgedruckten Briefe Maimons an Kant. Ausser einigen gleichfalls kurzen Angaben über seinen Studiengang und der Bitte um Prüfung seines Manuskriptes enthält der Brief zur leichteren Orientierung in dem letzteren eine Übersicht über die darin behandelten Hauptfragen. Kants Ant-

worten auf diese Zusendung (an Maimon und an Herz) sind bekannt. Bald darauf, im Juli, dankt Maimon hochofrent für diese beiden Briefe. Am 9. Mai 1790 schreibt er wieder an Kant: Er bittet ihn diesmal um sein Urteil über die Vergleichung zwischen „Bakonts“ und Kants Systemen, die er im „Berlinischen Journal für Aufklärung“ hat drucken lassen, sowie um die Erlaubnis, Kants Beurteilung ebenda abdrucken lassen zu dürfen. Wenige Tage später, am 15. Mai, folgt ein weiterer Brief: er enthält den Dank für die Kr. d. Urt., die ihm Kant hat zugehen lassen, sowie lange Ausführungen über die Weltseele. Diese Ausführungen (deren Zusammenhang mit der Lehre vom Bewusstsein überhaupt und dessen Neigung, metaphysische Realität zu gewinnen, nicht zu verkennen ist) sind nicht ohne Interesse; übrigens hat Maimon diese Gedanken weiter verfolgt: im Juli desselben Jahres erschien im Berl. Journ. f. Aufkl. sein Aufsatz: „Über die Weltseele, Entelechia Universi“. Natürlich enthält auch dieser Brief vom 15. Mai die Bitte, Kant möge diese Gedanken beurteilen; „mit Ungeduld erwarte ich Dero Entscheidung hierüber“ heisst es am Schlusse dieses Schreibens (171). Am 14. Mai 1791 senden C. Ph. Moritz und S. Maimon gemeinschaftlich an K. das erste Stück des 9. Bandes ihres Magazins zur Erfahrungsseelenkunde mit dem Wunsche, es möge Kant gefallen, und er möchte die Herausgeber „dan und wan mit einigen Beyträgen dazu beehren“. Am 20. Sept. desselben Jahres schreibt Maimon wieder einen langen Brief mit eingehenden kritischen Bemerkungen über Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens; bes. greift er den Satz des Bewusstseins an. „Ich wünsche hierüber“, so schliesst der Brief, „wie auch etwas über mein Wörterbuch (das allem Anscheine nach entweder gar nicht, oder schlecht recensirt werden wird) Ihre Meinung zu vernehmen“ (274). Obwohl aber Kant, wie sich leicht verstehen lässt, auf diese stetig wiederholten Zumutungen nicht reagierte (374), liess sich M. nicht abschrecken, am 30. November 1792 wieder einen langen Brief an ihn zu schreiben. Er kommt zunächst auf seine beiden Briefe vom 9. Mai 1790 und vom 20. Sept. 1791 zurück und spricht nochmals über seine Vergleichung zwischen „Bakonts“ und Kants „Bemühungen um die Reformation der Wissenschaften“, sowie über Reinhold, dessen Freiheitslehre ihm ebenso wenig zusagt wie sein Satz des Bewusstseins. „Aber“, so fährt M. hierauf fort, „ich will Sie hiemit nicht länger aufhalten. Mein jeziger Wunsch gehet bloss [!] dahin, eine Belehrung von Ihnen zu er-

halten, über den wichtigen Punkt ihrer transzendentalen Aesthetik, nämlich über die Deduktion der Vorstellungen von Zeit und Raum“ (376). Also wieder eine zudringliche Bitte, und zwar um keine Kleinigkeit. M. führt aus, dass er aus psychologischen Gründen der Kantischen Lehre nicht zustimmen könne; Raum und Zeit seien nicht „Formen der Sinnlichkeit an sich, sondern bloss ihrer Verschiedenheit“ (376), „Bedingungen von der Möglichkeit einer Vergleichung zwischen den sinnlichen Objekten, d. h. eines Urtheils über ihr Verhältniss zu einander“ (377). Diese Frage wird ausführlich behandelt, und zum Schluss wird Kant bei der Heiligkeit seiner Moral beschworen, sich hierzu zu äussern; auch über seinen Artikel „Fikzion“ im philos. Wörterbuch, der verwandte Probleme untersucht, erwartet M. „mit dem grössten Verlangen“ Kants Urteil. Weniger unangenehm berührt der nächste, etwas mehr zurückhaltende Brief M.s, der letzte aus diesem Bande (2. Dez. 1793). Mit Entschuldigung seiner „unschicklichen Zudringlichkeit“ überschickt er Kant „zur Beurtheilung“ eine kleine Schrift und knüpft daran Bemerkungen logischen Inhalts, die sich auf die Grundanschauungen seines bald darauf erschienenen „Versuchs einer neuen Logik“ beziehen. Er teilt Kant sein Vorhaben, ein solches Werk zu verfassen, mit und schliesst, er werde sich glücklich schätzen, Kants Meinung über diesen Plan erhalten zu können (453). — Wer diese Briefe M.s unbefangen auf sich wirken lässt, wird die unfreundliche Äusserung, die Kant über ihn in dem schon bekannten Briefe an Reinhold vom 28. März 1794 thut, nicht mehr verwunderlich finden. (Über Maimon vgl. noch den Brief von G. W. Bartoldy, S. 432 ff.)

Viel Interessantes enthält der Briefwechsel mit Kiese-
wetter, und zwar gilt das nicht nur in philosophischer, sondern
vielleicht mehr noch in historischer, speziell culturhistorischer Hin-
sicht. Die meisten der Briefe Kiesewetters sind allerdings schon
durch Sintenis in der Altpreuss. Monatsschr. XV (1878) veröffent-
licht worden. Ergänzend kommen in der neuen Ausgabe hinzu
3 Briefe Kants an Kiese Wetter und 2 Briefe des letzteren an Kant.
Am 21. Jan. 1790 schreibt Kant an Kiese Wetter; der Brief bezieht
sich auf die Drucklegung der Kr. d. Urt., die in Berlin erfolgt
und um die sich Kiese Wetter in Kants Interesse ver-
dient. Ferner ist neu der Brief an Kiese Wetter vom 20. 1
bezieht sich ebenfalls hauptsächlich auf den Druck
der letzte Passus antwortet auf Anfragen, die J

lich moralphilosophischer Probleme an Kant gerichtet hatte, bes. die Lehre von der transsc. Freiheit wird in beachtenswerter Weise erläutert. Noch nicht veröffentlicht ist dann Kiese wetters Brief an Kant vom 14. Juni 1791. Kiese wetter nimmt Bezug auf seine reine allgemeine Logik, die er Kant zugeeignet hat (die Widmung ist abgedruckt als Brief vom 22. Apr. 1791)*). Der Brief ist, wie alle Briefe Kiese wetters, ein ausgezeichnetes Document zur Geschichte Berlins zur Zeit Friedrich Wilhelms II. Einige Sätze daraus wurden schon oben citiert, wo von dem Wetterleuchten berichtet wurde, das dem Censurconflikt voraufging. Kiese wetter erzählt in sehr klarer und anschaulicher Art und Weise; dazu haben seine Nachrichten den Vorzug, dass ihr Autor infolge seiner Stellung über alle den Hof und die Regierung betreffenden Dinge vortrefflich orientiert war. Ein Stelle mag hier noch Platz finden: „Dem Könige ist der Herr Jesus schon einigemal erschienen, und man sagt, er werde ihm in Potsdam eine eigene Kirche bauen lassen. Schwach ist er jetzt an Leib und Seele, er sitzt ganze Stunden und weint. Die Dehnhof ist in Ungnade gefallen und zu ihrer Schwägerin gereist, allein der König hat schon wieder an sie geschrieben und sie wird wahrscheinlich bald zurückkommen. Die Rietz ist noch nicht ohne allen Einfluss. Bischofswerder, Wöllner und Rietz sind diejenigen, die den König tyrannisiren. Man erwartet ein neues Religionsedict und der Pöbel murrte, dass man ihn zwingen will in die Kirche und zum Abendmal zu gehen; er fühlt hierbey zum erstenmale, dass es Dinge giebt, die kein Fürst gebieten kann, und man hat sich zu hüten, dass der Funke nicht zündet. Die Soldaten sind ebenfalls sehr unzufrieden. Im vergangenen Jahr haben sie keine neue Kleidung erhalten, denn die Rietz erhielt das Geld um nach Pymont zu gehen; ferner erhielten sie vom verstorbenen Könige gleich nach jeder Revue 3 gl. als ein *don gratuit*, jetzt haben sie nur 8 Pf. erhalten. — Wir bauen hier Modelle zu schwimmenden Batterien, setzen alles in marschfertigen

*) Kant freilich war über das Buch nichts weniger als erfreut; er scheint es als eine Art von Vertrauensbruch betrachtet zu haben, dass Kiese wetter nach den von Kant selbst noch nicht veröffentlichten, von ihm aber gefundenen Grundsätzen die Logik bearbeitete und, ohne ihm vorher Mitteilung zu machen, sie im Druck herausgab. Vgl. ausser dem schon von Sintenis publicierten Entschuldigungsbriefe Kiese wetters (3. Juli 1791) den Brief des Buchhändlers de la Garde vom 5. Juli 1791 und Kants Antwort vom 2. August.

Stand, allein ganz sicher wird man auch dismal bloß mit unserer Schatzkammer Krieg führen“ (253). — Die lange Pause, die bei Sintenis Kiesewetters Brief vom 3. Juli 1791 von dem vom 15. Juni 1793 trennt, ist auch in der neuen Ausgabe durch keinen dazwischen liegenden Brief verringert; die Schuld an dem langen beiderseitigen Schweigen trägt ohne Zweifel Kants Verstimmung über Kiesewetters Logik. In Aufnahme kam der Briefwechsel erst dadurch wieder, daß Kant ein Exemplar der „Religion innerh. . .“ an Kiesewetter sandte. Aus dieser zweiten Periode des brieflichen Verkehrs mit Kiesewetter ist zur Ergänzung der Sintenis'schen Publikation (die nur Briefe von Kiesewetter enthält) ein Brief Kants vom 13. Dez. 1793 nachzutragen. Er bezieht sich auf die Thätigkeit, die Hermes als Censor philosophischer Bücher entfaltete und die Kiesewetter bewogen hatte, die von ihm in Gemeinschaft mit Prof. Fischer redigierte „Philos. Bibliothek“ auswärts drucken zu lassen. Kant schreibt hierzu: „Zu Ihrer philos. Bibliothek guten Aufnahme im Publikum habe ich mehr Vertrauen, als zu der des bestellten Vormundes desselben, welcher, als biblischer Theolog die Schranken seiner Vollmacht gerne überschreitet und sie auch über bloß philosophische Schriften ausdehnt, die doch dem philosophischen Censor zukommt, der, was das Übelste bey der Sache ist, nicht, wie er sollte sich dieser Anmassung widersetzt, sondern sich darüber mit ihm einversteht, über welche Coalition es doch einmal zur Sprache kommen muss; zu geschweigen, daß ein Buch censuriren und ein *Exercitium* corrigiren zwey ganz verschiedene Geschäfte sind, die ganz unterschiedene Befugnisse voraussetzen“ (458). Kant hatte ja selbst 1½ Jahr vorher erfahren müssen, wie Hillmer, der philosophische Censor, sein Urteil von dem des Theologen Hermes abhängig sein liess (vgl. 329/330).

Sehr wichtig ist der Briefwechsel mit Kosmann, zwar nicht so sehr um der 3 Briefe Kosmanns, aber um des einen Briefentwurfs Kants willen. Am 30. Aug. 1789 schrieb aus Schweidnitz i. Schl., wo er „Schullehrer am Lyceum“ war, J. W. A. Kosmann an Kant. Die Einleitung des Briefes ist die autobiographische Skizze des aufwärts strebenden Mannes, dem die Verhältnisse, in die er infolge seines seltsamen Lebensganges eingespannt ist, zu eng geworden sind. Um sich den Zutritt zu einer bedeutsameren Lebensstellung zu ermöglichen, will er in Frankfurt a. O. promovieren, und zwar möchte er die Apriorität des Raumes gegen empiristisch-psychologische Einwendungen, wie sie Feder gemacht

hatte, verteidigen; nur kommt er vorerst selbst noch nicht so recht mit der Widerlegung Feders zu Stande, und so bittet er Kant um Hilfe. Von Kants Antwort ist nun der Entwurf abgedruckt. Dieses wichtige Schriftstück stimmt seinem Inhalt nach völlig zu den in der Schrift gegen Eberhard ein Jahr später entwickelten Lehren: Aus Kosmanns Brief hatte Kant ersehen, dass dieser geneigt war, „a priori“ und „angeboren“ zu confundieren, und so betont er denn in seiner Antwort aufs schärfste den Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen und führt aus, wie die Frage nach der apodiktischen Geltung der geometrischen Axiome reinlich zu scheiden sei von der „psychologischen Deduction“ unserer Vorstellungen. „In Ansehung des Raums ist es nicht nöthig zu fragen wie unsere Vorstellungskraft zuerst zu dessen Gebrauch in der Erfahrung gekommen sey, es ist gnug dass da wir ihn einmal entwickelt haben wir die Nothwendigkeit ihn zu denken ihn mit diesen und keinen andern Bestimmungen zu denken aus den Regeln seines Gebrauchs und der Nothwendigkeit die Gründe derselben unabhängig von der Erfahrung anzugeben beweisen können ob [sie] zwar so beschaffen seyen dass sie sich nicht aus einem Begriff entwikeln lassen sondern synthetisch sind“ (79). „Der Begriff vom Raume darf und kan nicht vorausgesetzt werden, denn Begriffe werden nicht angebohren sondern nur erworben“ (79/80). — Es folgen dann noch 3 Briefe Kosmanns an Kant. Der erste, vom 4. Febr. 1790, meldet mit dem „verbindlichsten und zärtlichsten Danck“ den glücklichen Ausgang der Promotion, benachrichtigt von Kosmanns Absicht, ein Magazin für kritische und populäre Philosophie zu gründen und bittet um Kants Mitarbeit. Gleich der erste Band soll Kants Bildnis als Kupferstich enthalten; Kant möge sich doch „nach seinem Geschmack gütigst mahlen lassen“ und das Porträt an Kosmann senden. Am 15. April 1790 meldet Kosmann, dass das Erscheinen der Zeitschrift nunmehr gesichert ist; er bittet, den ersten Teil an Kant übersenden zu dürfen, der dann entscheiden möge, ob das Werk es verdient, mit seinem Bildnis geziert zu werden. Der letzte Brief, vom 21. Oct. 1791, begleitet die Zusendung des versprochenen ersten Heftes und bittet Kant um sein Urtheil darüber, sowie auch über Reinholds ersten Grundsatz, für den sich Kosmann, wie damals überhaupt die ganze philosophische Welt und bes. die Kantische Schule lebhaft interessierte, von dessen Richtigkeit er jedoch nicht so recht überzeugt war (286/7).

Von ausserordentlich hohem wissenschaftlichen Werte ist der im Ganzen 21 Briefe umfassende Briefwechsel mit Beck, der sich durch den ganzen Band hindurchzieht (9 Briefe an Beck, 12 Briefe an Kant); doch sind mit Ausnahme eines einzigen Briefes alle bereits publiziert, und zwar zu einem Teil in Reickes Vortrag „Aus Kants Briefwechsel“ (Altpreuss. Monatsschr. XXII, 1885), zum anderen Teil von Dilthey im Archiv f. Gesch. d. Philos. II, 4 (1889) unter dem Titel: „Aus den Rostocker Kanthandschriften“. Der Brief, der hier allein noch nachzutragen ist, ist die Antwort Kants (vom 1. Juli 1794) auf einen Brief Becks, in dem ihm dieser (am 17. Juni desselben Jahres) die Grundzüge seiner Auffassung der Transscendentalphilosophie dargelegt hatte mit der Anfrage, ob es Kant erwünscht sei, wenn er diese Gedanken zu einem Buch ausarbeiten würde. In seiner Antwort giebt Kant dieser letzteren Absicht seine Zustimmung; beiläufig erhebt er ein paar Einwände gegen Becks Theorie und entwickelt sodann einige Gedanken zu dem von B. angeregten Thema der Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, Gedanken, die von der Beckschen Theorie, nicht eigentlich abzustehen scheinen, freilich nicht so entschiedene Stellung nehmen und schliesslich gerade in dem für B. wichtigsten Punkt, der Frage nach der metaphysisch-objektiven Realität des Gegenstandes für verschiedene Deutungen Raum geben. Plötzlich aber bricht Kant mit den für den 70jährigen sehr charakteristischen Worten ab: „Ich bemerke, indem ich dieses hinschreibe, dass ich mich nicht einmal selbst hinreichend verstehe und werde Ihnen Glück wünschen, wenn Sie diese einfache dünne Fäden unseres Erkenntnisvermögens in genugsam hellen Lichte darstellen können. Für mich sind so überfeine Spaltungen der Fäden nicht mehr; selbst Hrn. Prof. *Reinholds* seine kan ich mir nicht hinreichend klar machen“ (496).

Der Briefwechsel mit Jacobi beschränkt sich in den bisherigen Ausgaben auf die Mitteilung eines in den Oktober 1789 verlegten Briefes von Kant, den zuerst Jacobi selbst in seinen Werken publiziert hatte. Dieser Brief erscheint in der neuen Ausgabe mit dem Datum des 30. Aug. 1789. Noch einige weitere Ungenauigkeiten jenes Abdruckes zeigen sich bei der Vergleichung mit dem nun vorliegenden authentischen Text; vor Allem hat J. eine sehr scharfe Äusserung über Herder unterdrückt: Kant nennt ihn einen „grossen Künstler von Blendwerken“, dem „Mangel an Aufrichtigkeit . . . besonders eigen“ sei (74). Auch eine auf Ha-

mann bezügliche Stelle (75) fehlt in den bisherigen Ausgaben, doch scheint dieser Passus nicht wie der auf Herder bezügliche mit Absicht, sondern lediglich aus Unachtsamkeit weggelassen worden zu sein. Jacobis Antwort (16. Nov. 1789) ist in den Kantausgaben bisher noch nicht abgedruckt gewesen. Der Brief enthält genauere Mittheilungen über den Grafen von Windisch-Grätz (von dem in Kants Briefe bereits die Rede war) und geht dann auf die Bemerkungen ein, die Kant an Jacobi über dessen Buch „Über die Lehre des Spinoza“ geschrieben hatte. J. vermutet, dass Kant etwas voreingenommen gegen seine Philosophie sein möchte (die ja in der Kantischen Schule in der That einen wahren Aufruhr verursacht hatte) und sucht etwaige unrichtige Meinungen, die K. über ihn hegen könnte, zu zerstreuen: „Sehr tief kann ich wohl nicht im Irrthum stecken, da meine Resultate mit den Ihrigen fast durchaus zusammen treffen. Und so wäre es sehr möglich dass mein Irrthum, wenn ich auch mich selbst nur immer mehr darin verhärtete, dennoch andern den Uebergang zur Wahrheit leichter machte. — Verzeihen Sie, lieber Verehrungswürdiger, die Weitläufigkeit meiner Herzenserleichterung. Ich wollte nicht gern dass Sie mich für einen Supernaturalisten nach den Beschreibungen des Herrn Professor Reinhold hielten. Ich schloss die Grösse der Gefahr aus einer andern Stelle Ihres Briefes, wo Sie, bey Gelegenheit einer möglichen Durchfarth zwischen den Klippen des Atheismus sagen: ‚Ich finde nicht dass Sie hiezu den Compass der Vernunft unnöthig oder gar irreleitend zu seyn achten.‘ Also könnte doch einiger Zweifel hierüber wohl verzeihlich seyn“ (102/3). — Nur von tagesgeschichtlicher Bedeutung war die von Reicke unter dem Datum des 14. Dez. 1789 veröffentlichte Erklärung Kants: „Für Friedrich Heinrich Jacobi“. Noch einmal nimmt Kant auf J. Bezug in einem Brief an de la Garde, den Verleger der Kr. d. Urt., den er am 25. März 1790 beauftragt, ein Exemplar dieses Werkes an J. zu senden.

Der Briefwechsel mit Fichte erscheint hier um einen höchst charakteristischen Brief des jugendlichen Philosophen vermehrt: Dieser Brief, vom Herausgeber mit dem Datum des 2. Sept. 1791 versehen, folgt unmittelbar auf den ersten Brief, mit dem Fichte sein Manuskript der Kritik aller Offenbarung als Empfehlungsschreiben an Kant geschickt hatte. Der 2. Brief Fichtes beginnt nun mit dem Ausdruck des Dankes für die „gütige Wärme“, mit der ihn K. empfohlen habe und die ihm Mut macht, sich dem hoch-


verehrten Manne ganz zu entdecken. Fichte erzählt, wie er nach Königsberg gereist sei, allerdings in der Absicht, Beziehungen zu Kant zu gewinnen, dem er alle seine „Überzeugungen und Grundsätze“, dem er seinen „Charakter bis auf das Bestreben einen haben zu wollen verdanke“, wie er aber doch dabei geglaubt habe, Königsberg sei eine an Hilfsmitteln so reiche Stadt, dass er da ein Unterkommen finden könne. In dieser Erwartung getäuscht, fasst er nun den Plan, zu seinen Eltern zurückzukehren, wo er mit geringem Aufwande leben kann, und von wo aus er vielleicht Anstellung als Landgeistlicher zu finden hofft. Nun aber fehlen ihm zur Rückkehr alle Mittel, und er bittet darum Kant um ein Darlehen. „Ich habe die Maxime, niemanden etwas anzumuthen, ohne untersucht zu haben, ob ich selbst vernünftiger Weise bei umgekehrtem Verhältnisse eben das für jemand thun könnte; und habe in gegenwärtigem Falle gefunden, dass ich, die physische Möglichkeit vorausgesetzt, es für Jeden thun würde, dem ich die Grundsätze sicher zutrauen könnte, von denen ich wirklich durchdrungen bin“ (267). „Dürfte ich eine solche Denkungsart bei Jemanden vermuthen, so würde ich das, wovon die Rede ist, sicher für ihn thun; wie aber, und durch welche Mittel ich mich, wenn ich an Ihrer Stelle wäre, von der Anwesenheit einer solchen Denkungsart bei mir überzeugen könnte, ist mir nicht eben so klar. — Ich, Verehrungswürdiger Mann, schloss, wenn es mir erlaubt ist sehr grosses mit sehr kleinem zu vergleichen, aus Ihren Schriften mit völliger Zuversicht auf einen mustermässigen Character . . . Von mir habe ich Ihnen, jedoch zu einer Zeit da es mir noch gar nicht einfiel je so einen Gebrauch von Ihrer Bekanntschaft zu machen, nur eine Kleinigkeit vorgelegt . . .; aber dafür sind Euer Wohlgebohrn auch ein ohne Vergleich grössrer Menschenkenner, und erblicken vielleicht auch in dieser Kleinigkeit Wahrheitsliebe, und Ehrlichkeit, wenn sie in meinem Character sind. — Endlich — und dies setze ich beschämt hinzu — ist, wenn ich fähig sein sollte mein Wort nicht zu halten, auch meine Ehre vor der Welt in Ihren Händen. Ich denke unter meinem Namen Schriftsteller zu werden; ich werde Sie . . . um Empfehlungsschreiben an einige Gelehrte bitten. Diesen . . . meine Ehrlosigkeit zu melden, wäre, meiner Meinung nach, Pflicht; so wie es überhaupt, glaub ich, Pflicht wäre, die Welt vor einem . . . schlechterdings unverbesserlichen Character zu warnen“ (268/9). Fichte schreibt weiter, wie er den Brief „mit einem ungewohnten

Herzklopfen“ überschickt: „Ihr Entschluss mag sein, welcher es will, so verliere ich etwas von meiner Freudigkeit zu Ihnen. Ist er bejahend, so kann ich das verlorne einst wieder erwerben; ist er verneinend, nie, wie es mir scheint“ (269). — In welcher vornehmen Weise es Kant verstanden hat, Fichte einerseits aus der pecuniären Verlegenheit zu befreien, ihn andererseits aber doch vor der peinlichen Verminderung seiner „Freudigkeit“ zu bewahren, zeigt sein Brief an Borowski vom 16. Sept. 1791: er sorgte für einen Verleger, der Fichte das Manuscript zur Kritik aller Offenbarung abkaufte.

Zum Briefwechsel mit Borowski sei im Anschluss hieran noch Folgendes bemerkt: Im Jahre 1790 schrieb B. über Cagliostro und bat bei dieser Gelegenheit Kant um „sein Raisonement“ darüber, worauf ihm dieser die kurze Abhandlung „Über Schwärmerei und die Mittel dagegen“ schickte, die von Borowski in seinem „Cagliostro“, dann (unter dem angeführten Titel) auch in Kants sämtlichen Werken abgedruckt worden ist. Reicke hat den Aufsatz als Brief an Borowski behandelt (138—140). Unmittelbar vorher geht B.s darauf bezüglicher Brief vom 6. März 1790; am 22. März folgt dann B.s Dankschreiben. Vermutlich aus dem August 1791 ist ein weiterer Brief B.s (262); er bezieht sich auf den „sonderbaren Brief“ der unglücklichen Maria v. Herbert*). Im Oktober 1792 folgen dann die Briefe, die B.s Absicht, einen Vortrag über Kants Leben zu halten, betreffen (vgl. in der 2. Hartensteinschen Ausgabe VIII, 785 ff.). Neu ist in diesem Zusammenhang der Antwortbrief B.s (366), in dem sich dieser völlig bereit erklärt, das Manuskript zu Kants Lebzeiten in keiner Weise öffentlich zu verwerthen, und vielmals dankt für Kants Berichtigungen und die Autorisation zu einer Kantbiographie. Ein weiterer Brief B.s (12. Aug. 1793) enthält nichts besonderer Erwähnung Wertes.

Mit Kant in Briefwechsel stand auch der durch seinen thätigen Anteil an der preussischen Gesetzgebung bekannte Kriminalist Ernst Ferdinand Klein. Leider sind Kants Antwortbriefe

*) Über Maria v. Herbert vgl. bes. Sintenis in der Altpreuss. Monatsschr. XVI, 270—285 und Warda ebenda XXXVII, 88—97. In dem vorliegenden Bande sind die betr. Briefe S. 260, 318, 385 und 466 abgedruckt. Vgl. dazu auch Kants Brief an Elisabeth Motherby (397), der sich auf die beiden Briefe S. 260 und 385, sowie auf den Brief Erhards vom 17. Jan. 1793 (392) bezieht.

nicht mehr erhalten. Kleins Briefe bekunden, dass ihr Verf. ernstlich bestrebt war, den Geist wahrer Sittlichkeit, wie er ihm in Kants Schriften entgegentrat, in der Gesetzgebung zur Geltung zu bringen. (Vgl. seine Briefe vom 23. April, 15. Juni und 22. November 1789 und vom 29. April 1790). In dem gleichfalls in rechtsphilosophischer Hinsicht höchst interessanten (von Sintenis bereits publizierten) Briefe vom 6. Nov. 1791 schreibt Erhard über ihn: „Diess ist einer von den seltnen Männern deren Enthusiasmus ihrer Einsicht untergeordnet ist, ohne erkaltet zu sein“ (293). — Briefe von Biester finden sich S. 11, 56, 315, 329, 357, 382, 423, 440, 471, 516; bisher noch unveröffentlichte Briefe an Biester S. 477, 481, 494. Aus dem sehr mannigfachen Inhalt sei Folgendes herausgehoben: Am 7. März 1789 überschiebt B. das neue Quartal der Berl. Monatsschrift an Kant und macht dabei auf die darin anonym erschienene „sehr feine und schön ausgedrückte Allegorie“ aufmerksam, in der der Unterschied der Wolfischen und Kantischen Philosophie behandelt ist, „wie jene stolz dogmatisch, eilig von Schluss auf Schluss u. Beweis auf Beweis schreitend, u. eingebildet Wahrheitschaffend; diese hingegen warnend, die Schwierigkeiten kennend und anzeigend, u. daher wahrhaft belehrend u. nützlich ist. — Der Verfasser (der aber unbekannt zu bleiben wünscht) ist der sonst als Historiker schätzbare Professor Hegewisch zu Kiel“ (11). Mehrere der nächsten Briefe Biesters handeln von den Censurwidrigkeiten, teils im Allgemeinen, teils mit besonderer Rücksicht auf die Schwierigkeiten, denen der Abdruck von Kants religionsphilosophischen Arbeiten ausgesetzt war. Bemerkenswerte Ausführungen enthält der Brief vom 5. Okt. 1793, in dem B. für den Aufsatz „Das mag in der Theorie . . .“ dankt, den ihm Kant für seine Zeitschrift geschickt hatte. Besonders darum gefällt diese Abhandlung B. ganz ausserordentlich, weil sie ihm das Gerücht zu widerlegen scheint, Kant habe sich „sehr günstig“ über die französische Revolution erklärt, „worin doch die eigentliche Freiheit der Vernunft u. die Moralität u. alle weise Staatskunst u. Gesetzgebung auf das schändlichste mit den Füßen getreten werden . . . Freilich ist das Kopf abschneiden (vornehmlich wenn man es durch Andere thun  leichter, als die starkmüthige Auseinandersetzung der und Rechtsgründe gegen einen Despoten, sei er ein Sult despotischer Pöbel; bis itzt sehe ich aber bei den I

jene leichteren Operationen der blutigen Hände, nicht der prüfenden Vernunft“ (440). In demselben Briefe bittet B., Kant möchte doch einmal Schillers Aufsatz „Über Anmut und Würde“ ansehen wegen der Ausführungen über Pflicht und Neigung (440/1). Der Brief vom 4. März 1794 berichtet dann über Controversen (Zimmermann, Biester, Genz, Rehberg, Garve), die sich an Kants Aufsatz „Das mag in der Theorie . . .“ geknüpft haben, bes. in staatsrechtlicher Hinsicht; interessant ist, was B. dabei über die Forderung einer Constitution sagt (471/2). Kant geht auf die von Rehberg angeregten rechtsphilosophischen Fragen ein in dem Briefe vom 10. Apr. 1794, mit dem er die Übersendung der Abhandlung über den Einfluss des Mondes auf die Witterung begleitet: er hat dieses neue Thema bearbeitet, um „dem beständigen Lärm über einerley Sache eine augenblickliche Diversion zu machen“ (477). Am Schluss des Briefes schreibt er: „Die Abhandlung, die ich Ihnen zunächst zuschicken werde, wird zum Titel haben ‚Das Ende aller Dinge‘ welche theils kläglich theils lustig zu lesen seyn wird“ (478). Wichtig ist auch der nächste Brief Kants (18. Mai 1794): „Ich eile, hochgeschätzter Freund! Ihnen die versprochene Abhandlung zu überschicken, ehe noch das Ende Ihrer und meiner Schriftstellerey eintritt . . . Überzeugt, jederzeit gewissenhaft und gesetzmässig gehandelt zu haben, sehe ich dem Ende dieser sonderbaren Veranstaltungen ruhig entgegen . . . Das Leben ist kurz, vornehmlich das, was nach schon verlebten 70 Jahren übrig bleibt; um das sorgenfrey zu Ende zu bringen, wird sich doch wohl ein Winkel der Erde ausfinden lassen“ (481/2). Kants letzter Brief (29. Juni 1794) enthält nichts Bemerkenswerthes. Aus Biesters letztem Brief (17. Dez. 1794) sei jedoch noch eine Stelle mitgeteilt: „Ich habe Gelegenheit gehabt, Ihre Vertheidigung an das Geistliche Departem. über die Beschuldigung wegen Ihrer Schrift: die Rel. innerhalb der Gränzen der Vern., zu lesen. Sie ist edel, männlich, würdig, gründlich. — Nur muss es wohl Jeder bedauern, dass Sie *ad* 2) das Versprechen freiwillig ablegen: über Religion (sowohl positiv-, als natürliche) nichts mehr zu sagen. Sie bereiten dadurch den Feinden der Aufklärung einen grossen Triumph, u. der guten Sache einen empfindlichen Verlust.“ Zum Mindesten, meint B., hätte K., wenn er auch fürder schweigen wolle, jene Dunkelmänner nicht von der Furcht vor seinem Reden entbinden sollen.

An den schon erwähnten Geh. Secretär Rehberg*) in Hannover ist auch ein Brief Kants gerichtet (195—199), und zwar ein in philosophischer Hinsicht ganz besonders wichtiger. Er handelt allerdings nicht im Mindesten, wie man erwarten möchte, von Rechtsphilosophie, sondern über ein Thema aus der Philosophie der Arithmetik (über die Veranlassung zu dem Brief vgl. S. 211): Warum kann der Verstand, der Zahlen willkürlich, rein spontan, hervorbringt, keine $\sqrt{2}$ in Zahlen denken, obgleich dieser Zahlenwert, wie die Geometrie beweist, kein leerer Begriff ist? Die Beantwortung dieser Frage führt Kant zu einer eingehenderen Berücksichtigung des Problems von der Zusammengehörigkeit von Zahl und Zeit, als sie sich irgendwo in seinen Werken findet. Ferner behandelt Kant in diesem Zusammenhange die dem Verstand so rätselhafte Möglichkeit der geometrischen Konstruktion solcher Grössen, deren Begriff sich in der Zahlanschauung nicht adäquat darlegen lässt. Am Schlusse des Briefes deutet K. an, dass aus diesem Problem die Notwendigkeit der Verknüpfung von Raum und Zeit gefolgert werden muss, und dass die Einsicht in diese notwendige Verknüpfung des inneren Sinnes mit dem äusseren ein Argument bietet „zum Beweise der objectiven Realität der Vorstellungen äusserer Dinge (wieder den psychol. Idealism.)“ (199). — Interessante Erörterungen über den Idealismus enthält ferner ein merkwürdiger Brief von Allard Hulshoff, einem Prediger in Amsterdam (5. Aug. 1790). Hulshoff erklärt zunächst, wie ihn die hohe Verehrung, die er seinem grossen Zeitgenossen Kant entgegenbringe, bewogen habe, an ihn zu schreiben. (Ausser dem holländischen Text enthält der vorliegende Band die für Kant angefertigte deutsche Übersetzung.) H. erzählt von seiner eigenen philosophischen Entwicklung, den Schriften, die er verfasst hat und die er an K. übersendet, und geht dann über zu „einigen freimütigen Bedenken“. In sehr schulmeisterlicher Weise wird Kants Stil kritisiert und dagegen als Musterbeispiel eleganter Schreibweise der „Zeno“, eines der übersandten H.schen Bücher, hingestellt. Dann aber folgen eingehende sachliche Ausführungen über Kants „Widerlegung des Idealismus“, die H. besonders mangelhaft vorgekommen ist. H. ist warmer Verehrer Berkeleys. „*Ni fallor***),

*) Über Rehberg vgl. ausserdem noch bes. S. 211 in einem Briefe von J. B. Jachmann vom 14. Oct. 1790.

**) Hulshoff täuscht sich: Gerade in dem Abschnitt über die Widerl. d. Idealism. wird Berkeley ein zweites Mal genannt, und zwar hier ohne das Epitheton, das H. verdrossen hat.

wird er nur einmal mit dem Epithet: der gute angeführt. Dieses macht mich zweifeln ob er Englisch oder in einer guten Übersetzung (wozu ein Kenner nöthig ist,) von Ihnen gelesen sey. Der grosse Berkeley verdient ein weitläufigeres Examen“ (188). Nachdem er dieses weitläufigere Examen angestellt hat, geht H. alsdann mit der Wendung „Ich, *qui Obstetricis vice fungi semper exopto*, suche Sie und Ihre Lehrlinge zu reitzen, mehr Unterricht zu gebähren“ zu einer Reihe von Fragen über, zu deren Bearbeitung er Kant antreiben möchte. Dabei tritt das wesentlich theologische Interesse H.s deutlich zu Tage. — Ein späterer Brief desselben Correspondenten (247 ff.) berichtet von dem Resultat einer Preisbewerbung um ein Thema aus der Kantischen Philosophie bei der holländischen gelehrten Gesellschaft (vgl. 187). H. glaubt — natürlich fälschlich —, Kant selbst habe sich anonym beworben, und zwar mit einer Schrift, die zu H.s grossem Bedauern nicht mit dem ersten, sondern nur mit dem 3. Preis gekrönt worden ist. Ferner teilt H. das für das nächste Jahr — diesmal von ihm selbst — gestellte, wiederum auf Kant bezügliche Thema mit.

Besondere Erwähnung verdient unter den zum erstenmal gedruckten Briefen auch das Schreiben Mellins vom 12. Apr. 1794, namentlich weil darin die ganze Sinnesart dieses verdienstvollen Mannes deutlich hervortritt. Selbst erfüllt von reinem „Enthusiasmus für die critische Philosophie“ (478), betrachtet er die Kantforschungen Anderer, in denen von den seinigen abweichende Anschauungen zu Worte kommen, mit einem gewissen Unfehlbarkeitsbewusstsein. Er spricht von dem „unseligen Bemühen sovieler die Quelle [der critischen Philosophie] zu trüben, wovon sich einer sogar erdreistete sich auf dem Titel seiner Schrift Ihres gütigen Beistandes zu rühmen“ (478). Gemeint ist Beck, der seinem „Erläuternden Auszug aus den Schriften des Herrn Prof. Kant“ den Zusatz „Auf Anrathen desselben“ beigefügt hatte. Auch auf Reinhold macht M. boshafte Anspielungen. Dem Eifer M.s verdankt, wie er weiter erzählt, auch ein Kantkränzchen in Magdeburg seinen Ursprung, „eine kleine Gesellschaft“, die er „bloss zum Studium der critischen Philosophie gestiftet“ hat. Auf seinen Brief, mit dem er sein „Register“ und seine „Marginalien“ begleitet, hofft er eine Antwort zu erhalten und stellt darum mehrere Fragen, die allerdings bedauern lassen, dass das Antwortschreiben, falls Kant ein solches verfasst hat, nicht aufzufinden ist; insbes. liegt M. „die Beantwortung der Frage auf dem Herzen: wie deducirt

man die Vollständigkeit der Tafel der Urtheile, auf der die Vollständigkeit der Tafel der Kategorien beruhet?“

Nur kurz erwähnt sei, dass hier sowohl Hellwags Brief an Kant vom 13. Dez. 1790 wie Kants Antwort vom 3. Jan. 1791 zum ersten Mal abgedruckt sind. Näher darauf einzugehen, ist nicht nötig, da erst vor Kurzem A. Warda diese beiden Briefe in der *Altpreuss. Monatsschr.* XXXVII, 306 ff. (1900) ausführlich besprochen und bei dieser Gelegenheit auch den von ihm aufgefundenen (hier nicht abgedruckten) Briefentwurf Kants zu dem genannten Briefe publiziert hat. Ebenso kann der Entwurf zu Kants Brief an den Fürsten von Beloselsky aus dem Sommer 1792, den Warda ebenda veröffentlicht und besprochen hat, hier übergangen werden. — Zu dem schon 1878 von Sintenis in der *Altpreuss. Monatsschr.* edierten Entwurf Kants zu dem Briefe an Jung-Stilling von 1789 sei bemerkt, dass dieser Entwurf hier in veränderter Fassung mitgeteilt ist. Sintenis bemerkt a. a. O., dass die von ihm publizierte Fassung auf ein von Kant selbst geschriebenes Blatt zurückgeht. Da der zur neuen Ausgabe gehörige kritische Apparat noch nicht veröffentlicht ist, lässt sich über das Verhältnis der beiden Texte zu einander noch nichts mitteilen. Ausser jenem die Prinzipien der bürgerlichen Gesetzgebung betreffenden Entwurf teilt Reicke noch ein interessantes Bruchstück mit, das die Antwort auf dasjenige enthält, was Jung-Stilling über sein persönliches Verhältnis zum Christentum und über das Verhältnis dieses letzteren zur Kantischen Philosophie geschrieben hatte. Kant antwortet hierauf: „Sie thun auch daran sehr wohl, dass Sie die letzte Befriedigung Ihres nach einem sichern Grund der Lehre und der Hoffnung strebenden Gemüths im Evangelium suchen, diesem unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem nicht allein eine ihre Speculation vollendende Vernunft zusammen trifft, sondern daher sie auch ein neues Licht in Ansehung dessen bekömmt, was, wenn sie gleich ihr ganzes Feld durchmessen hat, ihr noch immer dunkel bleibt, und wovon sie doch Belehrung bedarf“ (10).

Kästner ist mit einem Briefe vom 20. Dec. 1790 vertreten, der manche feine Bemerkung enthält. Kants Antwort (aus dem Sommer 1793) ist nicht mehr ganz neu: Der Entwurf dazu steht, freilich mit der irrthümlichen Adresse „Kant an Lichtenberg“, bereits in den Ausgaben der Werke Kants von Rosenkranz und Schubert sowie von Hartenstein. — Was den Briefwechsel zwischen

Lichtenberg und Kant angeht, so haben die KSt. im 1. Hefte des IV. Bandes in der schönen Arbeit von A. Neumann, den Reicke hierbei in entgegenkommender Weise unterstützte, alles Wissenswerte gebracht, was sich damals bringen liess. Erfreulich ist aber, dass ein Brief, dessen Verlust Neumann (a. a. O. S. 80) bedauernd erwähnt, wenigstens im Entwurf unterdessen aufgefunden worden ist. Es ist das Begleitschreiben zur „Religion innerh. . .“ aus dem Mai 1793: Kant klagt über die ihm „schon drückend werdende Last der Lebensjahre“, deren Spuren er auch in der mitfolgenden Schrift vermutet, und wünscht dem hochverehrten Empfänger „noch eine lange der gelehrten sowohl als geschmackvollen Welt erwünschte Lebensdauer“ (413). — Ein anderer Göttinger Gelehrter, zu dem Kant Beziehungen hatte, ist Blumenbach (vgl. KSt. IV, 479). Bl. hatte im Jahre 1789 seine Schrift über den Bildungstrieb an K. geschickt, und dieser hatte sie in der Kr. d. Ur. (§ 81) mit Anerkennung erwähnt und ein Exemplar dieses Werkes an Bl. überreichen lassen. In seinem Brief vom 5. Aug. 1790, einem Empfehlungsschreiben für Joh. Benj. Jachmann*) nimmt Kant hierauf Bezug. Bemerkenswert ist in diesem Brief das harte Urteil, das Kant über seine eigenen früheren Schriften fällt. Rehberg hatte sie haben wollen, und Kant bittet Bl., ihm zu bestellen, „dass sie sich schon vorlängst nicht mehr in meinen Händen befinden, indem ich, bey meinem nachher vorgenommenen Gedankengange, darum mich nicht mehr bekümmert habe und, was vollends die Programmen betrifft, einige derselben so flüchtig hingeworfen worden, dass ich selbst nicht gern sähe, wenn sie wieder ans Tageslicht gezogen werden sollten“ (177). Bl.s Antwort s. S. 199. — Ferner gehört zu den Göttingern Friedrich Bouterwek, „dem Titel nach Rath, dem Wesen nach privatisirender Freibürger der Gelehrten republik“, wie er sich in seinem ersten Briefe an Kant (17. Sept. 1792) unterschreibt. Er überschickt Kant die Ankündigung seiner Vorlesungen über die Kantische Philosophie und giebt Nachrichten über sich selbst und über den in Göttingen noch herrschenden Antikantianismus. Kant antwortet

*) Vgl. übrigens auch dessen in vielfacher Beziehung wertvollen Brief vom 14. Okt. 1790. Das ausführliche Schreiben (S. 201—213) enthält ausser den auf Autopsie beruhenden sehr anschaulich und verständig geschriebenen Schilderungen aus der franz. Revolution höchst interessante Nachrichten über eine grosse Reihe von Gelehrten, die Jachmann auf seiner Reise besucht hat.

in sehr verbindlicher Weise am 7. Mai 1793: „... die scholastische Genauigkeit in Bestimmung der Begriffe, mit der Popularität einer blühenden Einbildungskraft vereinigen können, ist ein zu seltenes Talent, als dass man so leicht darauf rechnen könnte, es bald wo anzutreffen. — Um desto mehr und, da mich Ihr, eine gründliche Einsicht in das Wesen und die Articulation des Systems verrathender Abris, von Ihrer Geschicklichkeit in Ausführung desselben überzeugt hat, so gratulire ich den Theilnehmern an demselben und mir selbst zu dem Beytritt eines so würdigen Mitarbeiters. Die frohe geistvolle Laune, dadurch mich Ihre Gedichte oft vergnügt haben, hatten mich nicht erwarten lassen, dass die trockene Speculation auch für Sie Reitz bey sich führen könnte“ (417). Am 25. Aug. 1793 folgt wieder ein Brief B.s, zugleich mit seinen „Aphorismen nach Kantischer Lehre“, in denen er „mit der sorgfältigsten Vermeidung aller Kunstsprache . . . dem Volke das Seine geben“ will, umgeben von „einer leichten Guirlande von Blumen der Phantasie“ (431). — Endlich ist unter den Göttinger Gelehrten Carl Friedrich Stäudlin zu nennen. Kants Brief an ihn vom 4. Mai 1793 war bereits bekannt; nun ist auch der dort erwähnte Brief St.s vom 9. Nov. 1791 veröffentlicht, in dem sich St. als warmer Verehrer Kants zeigt, wie auch in einem späteren Briefe vom 14. Juni 1794. Der letztere Brief ist nun dadurch bemerkenswert, dass er den Antrag enthält, Kant möchte an einer Zeitschrift für Religionswissenschaft mitarbeiten, die St. in Gemeinschaft mit einigen Collegen begründen will. „Es wird dabei die uneingeschränkste Pressfreiheit Statt finden“ (489). Wenige Wochen darauf, am 12. Okt., kam die bekannte (vom 1. Okt. datierte) Kabinettsordre in Kants Hände. Am 4. Dez. schreibt nun K. an St. in Bezug auf dessen Bitte: „Dieser Antrag, in einem, von Ihnen herauszugebenden theologischen Journal, auch Stücke von mir aufzunehmen, wobei ich auf die uneingeschränkste Pressfreiheit rechnen könne, ist mir nicht allein rühmlich, sondern kam mir auch erwünscht, weil, ob ich gleich diese Freiheit in ihrem ganzen Umfange nicht einmal zu benutzen Sinnes war, doch das Ansehen einer unter dem orthodoxen Georg III, mit dem eben so rechtgläubigen Friedr. Wilh. II, als befreundeten desselben, stehenden Universität, mir, meiner Meinung nach, zum Schilde dienen könnte, die Verunglimpfungen der Hyperorthodoxen (welche mit Gefahr verbunden sind) unseres Orts zurückzuhalten“. Des Weiteren teilt er mit, er habe „schon seit einiger Zeit fertig“ bei

sich liegen die (erst 1798 publicierte) Abhandlung „Der Streit der Facultäten“. K. erblickt die Bedeutung dieser Schrift besonders darin, dass sie „das Interesse des Landesherrn . . . ins Licht stellt, . . . auch eine Oppositionsbank der philosophischen [Facultät] gegen die theologische einzuräumen“. Doch müsse er um einiger darin angeführter Beispiele willen befürchten, dass „die jetzt unseres Ortes in grosser Macht stehende Censur Verschiedenes davon auf sich deuten und verschreyen möchte“; er „habe daher beschlossen, diese Abhandlung, in der Hoffnung dass ein naher Frieden vielleicht auch auf dieser Seite mehr Freyheit unschuldiger Urtheile herbeiführen dürfte, noch zurück zu halten; nach diesen aber sie Ihnen, allenfalls auch nur zur Beurtheilung, ob sie wirklich als theologisch oder als bloss statistisch anzusehen sey, mitzutheilen“ (514/5). Von einer rührenden Resignation zeugt es, wenn er, der hochgefeierte und von vielen Seiten in geradezu überschwänglicher Weise verehrte Denker, der nun in seinem Greisenalter sich in wissenschaftlichen Dingen von bornierten Zeloten Vorschriften geben lassen musste, die Meinung ausspricht, Lichtenberg könne „durch seinen hellen Kopf, seine rechtschaffene Denkungsart, und unübertreffbare Laune, vielleicht besser dem Übel eines trübseligen Zwangsglaubens entgegen wirken, als andere mit ihren Demonstrationen“ (515). Fürwahr eine Selbsteinschätzung der Erfolge seiner Lebensarbeit — voll bitterer Ironie.

Im Anschluss hieran sei noch aufmerksam gemacht auf den schönen, aus innigster opferwilliger Dankbarkeit und Verehrung heraus geschriebenen Brief Campes vom 27. Juni 1794 und auf Kants Antwort vom 16. Juli. Diese Briefe, die auf die Charaktere der beiden Korrespondenten das schönste Licht werfen, betreffen das falsche Gerücht, Kant sei zum Widerruf seiner Lehren aufgefordert worden.

Zum ersten Mal erscheinen in der neuen Ausgabe auch ein paar Briefe, die sich auf den Besuch beziehen, den K. im Herbst 1792 von dem Würzburger Professor der Philosophie, dem Benedictiner Matern Reuss erhielt, den sein Fürstbischof, der hochbedeutende Franz Ludwig v. Erthal nach Königsberg geschickt hatte. Ein kurzer Brief aus Berlin vom 13. Okt. 1792 enthält in begeisterten Worten den Dank, den Reuss und sein Begleiter von der Heimreise aus an Kant senden. Interessante Bruchstücke vom Entwurf eines Briefes an Reuss sind S. 416 abgedruckt: Kant hat

hiernach die „Religion innerh. . . .“ an R. überschickt; zugleich versichert er, darauf bedacht gewesen zu sein, „keiner Kirche einen Anstos zu geben“, indem in dieser Schrift von keinem „empirischen Glauben“ die Rede ist, sondern nur von den Vernunftgründen a priori, deren Giltigkeit sich in allen Glaubensarten behauptet; nicht aber wolle er, Kant, sagen, die Vernunft sei, wie sie es hinsichtlich der Einsicht sei, so auch in Betreff der Ausübung „in Sachen der Religion sich selbst genug“. (Über Reuss vgl. ferner S. 61.)

Von wichtigeren Briefen Kants ist noch zu erwähnen der Entwurf zu dem Schreiben an die theologische Facultät (Ende August 1792), das Dilthey bereits veröffentlicht hat in seinem Aufsatz: „Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung“ im Arch. f. Gesch. d. Philos. III, 429 f. Zwei Bekannten begegnen auch die KSt.: dem Brief an Reichardt vom 15. Okt. 1790 und dem an Gensichen vom 19. Apr. 1791 (beide zuerst veröffentlicht KSt. I, 144 u. II, 104 f.). (Zu ersterem vgl. auch Reichardts neu veröffentlichten Brief vom 28. Aug. 1790, S. 192.)

Nichts Besonderes enthalten die Briefe an Kant von Abicht (25), Born (168), Fülleborn (321), Garve (328); über Marburger Universitätsverhältnisse findet sich Einiges in dem Briefe von Bering (399). Dass Kant die Erlaubnis zu einer Neuherausgabe, resp. Übersetzung seiner Dissertation von 1770 gegeben habe, steht in dem Brief des Berliner Professors Fischer (442); dass es sich aber hierbei um ein Missverständnis handelte, zeigt ein späterer Brief desselben Korrespondenten (465). Die Kr. d. r. V. ins Lateinische übersetzen zu dürfen, bittet der Hallenser Magister Rath (352); zur Probe übersendet er den ersten Abschnitt der zweiten Einleitung in elegantem Latein. Beck diente dabei als Vermittler zwischen Kant und Rath (347); die Absicht kam jedoch nicht zur Ausführung (vgl. 429 u. 444). — Mehr wegen der Persönlichkeit des Schreibers als aus sachlichen Gründen interessiert ein kurzes Billet des damaligen Coadjutors, späteren Kurfürsten von Mainz und Primas des Rheinbundes Karl v. Dalberg (243; vgl. 238).

Ein umfangreicher Brief Plessings (6. Aug. 1790) über die Erfüllung der KSt. V, 108 ausgesprochenen Hoffnungen möge wenigstens im II. Bande des Briefwechsels an K. bezahlen: zugleich mit seinem Briefe über

richsd'or als Abzahlung der „30 rthlr, nebst 9jährigen Zinsen, fünf vom hundert“. Im Übrigen gewährt der Brief einen zwar nicht erfreulichen, aber doch merkwürdigen Einblick in das Seelenleben jenes sonderbaren Mannes. Wie naturgemäss viele Briefe aus jener Zeit überhaupt und auch in Kants Briefwechsel, so nimmt auch dieser Brief auf die von dem grossen Ereignis der franz. Revolution beherrschte Zeitgeschichte Bezug (341). Ein weiterer Brief Pl.s (19. Okt. 1792) fragt an, ob Kant die Geldsendung erhalten habe, und bittet um Empfangsbestätigung.

Ein schöner Brief von Kosegarten soll in dieser Besprechung nicht übergangen werden. Er beginnt mit den Worten: „Gold oder Silber hab' ich nicht. Was ich aber habe, das geb' ich Ihnen — ein Sträuschen Feldblumen, wie sie wild und frei, ohne sonderliche Zucht oder Pflege auf meinem Akker aufgeschossen sind. Und ich weis, Sie sind zu gut, um sie zu verschmähen“. Sodann erzählt der damals 30jährige Dichter von seinem Leben, insbes. seinen Studien, wie er in Greifswald sich von seinen Lehrern Ahlwardt und Muhrbek in die „Abgründe der Metaphysik“ habe führen lassen. „Vorhin war an Gott, Tugend und Unsterblichkeit mir kein Zweifel eingekommen. Izt kont' ich sie demonstrieren, und zweifelte im Herzen“ (146). Seit einigen Jahren aber studiere er Kant, und wenn auch sein „Holzkopf“ nicht immer folgen wolle, so strahle es ihm doch bei weitem die meiste Zeit hell in die Seele (147). — An Briefen dieses Inhalts ist in dem vorliegenden Bande kein Mangel, und war der eben besprochene Brief vielleicht darum besonders geeignet, als Beispiel erwähnt zu werden, weil Kosegartens Name bekannt ist, so enthalten doch auch die anderen Briefe dieser Art manches Interessante. Ein paar Stellen aus einem Brief des Pfarrers F. H. C. Schwarz, eines Schwiegersohns von Jung-Stilling, mögen hier noch Platz finden. Schwarz erzählt, ganz ähnlich wie Kosegarten, wie er „in das fürchterlichste Gedränge“ zwischen Vernunft und Glauben geraten war, und wie ihm das Studium Kants seine Ruhe wiedergab. „O, theurer Mann, mit Thränen in den Augen schreibe ich diess — könnte ich, könnte ich Ihnen nur die Gefühle meines Herzens zurufen — Gott sey Ihr Lohn! — Sie haben keinen neuen Glauben, keine neue Tugend gelehrt, aber Sie haben Ideen eröffnet, welche in einem Zeitalter, da die Philosophie ihre höchste Vermessenheit erreichte, und sich mit der Frivolität verbündete, nur allein die nöthige Stütze geben konnten“ (405). Originell ist, wie Schwarz bemüht ist, den Kanti-

schen Gedanken allenthalben Eingang zu verschaffen: im Predigt-
 amte mache er von ihnen Gebrauch, „in einer Schrift über die Er-
 ziehung der Töchter“ habe er kürzlich Kants Ideen zu Grunde
 gelegt, und neuerdings wieder in einer Schrift über Religiosität
 (406). — In ganz bes. hohem Masse sind es begreiflicherweise
 Kants Ethik und Religionsphilosophie, die auf weite Kreise ihre
 Wirksamkeit erstrecken. Aber auch der Herzenserguss eines auf-
 richtigen Gegners soll hier um seiner Eigenart willen unverkürzt
 abgedruckt werden: „Mein lieber Herr *Professor!* DHerrn *Kants*
 vernunft Glaube ist ein von aller Hofnung ganz reiner Glaube.
 DHerrn *Kants* Moral ist eine von aller Liebe ganz reine Moral.
 Nun entsteht die Frage: In welchen Stücken unterscheidet sich der
 Glaube der Teüfel von dem Glauben des Herrn *Kants*? — und in
 welchen Stücken unterscheidet sich die Moral der Teüfel und die
 Moral des Herrn *P. Kants*? Elberfeld den 26 Decemb 1794.
S. Collenbusch med: Dr.“ (517).

Von eigentlich wissenschaftlicher Bedeutung sind von den
 zahlreichen Briefen heute vergessener Personen nur wenige;
 denn wenn auch fast alle von Philosophie handeln, so sind es doch
 nur entweder Lobsprüche oder Anfragen, Anfragen, die nur in
 seltenen Fällen überhaupt eine Antwort gefunden haben dürften,
 und die mitunter auch von etwas naiver Art sind. Doch sind
 einige Briefe von sonst weniger bekannten Männern vorhanden,
 die durch Schilderungen des philosophischen Lebens einen beson-
 deren Wert gewinnen. Ein Brief von Joh. Benj. Jachmann
 wurde schon oben (S. 63) wegen der vortrefflichen Skizzen und
 Charakteristiken einiger Gelehrten sowie wegen der Schilderungen
 aus der franz. Revolution erwähnt. Von demselben Korrespon-
 denten ist noch nachzutragen der in Edinburgh geschriebene Brief
 vom 15. Apr. 1789 (S. 19—25). Jachmann schreibt von seinen
 Bemühungen, die schottischen Gelehrten für Kants Philosophie zu
 interessieren, und entwirft ein anschauliches Bild der philosophischen
 Strömungen, die er in Schottland vorfindet. Dasselbe Thema wird
 fortgesetzt in dem Briefe vom 9. Okt. 1789 (S. 89—94), wo auch
 speziell über die Fortschritte berichtet wird, die Kants Philosophie
 in England und Schottland macht. Es sei jetzt der Zeitpunkt ge-
 kommen, in dem ein Auszug aus Kants Schriften in englischer
 Sprache herausgegeben werden müsse; J. würde das gerne selbst
 besorgen, doch hinderten ihn daran einerseits die auf ihm lasten-
 den medizinischen Arbeiten, andererseits der Umstand, dass er „mit

speculativen Schriftstellern überhaupt und vorzüglich mit den englischen“ nicht genügend bekannt sei, „um die Puncte, die am leichtesten bestritten werden könnten, desto deutlicher und umständlicher darstellen zu können. In den Unterredungen mit meinen hiesigen Freunden habe ich's vorzüglich schwer gefunden, sie von dem Unterschiede der Begriffe *a priori* und den angebohrnen Begriffen zu überzeugen, welche sie für ein und dasselbe halten, imgleichen, dass es wirklich Begriffe *a priori* gebe, und dass sie selbst dazu nothwendig seyn, um damit Erfahrung für uns Erkenntnis werden könne“ (91). — Auch der Bruder dieses weitgereisten philosophierenden Arztes, der in der Geschichte der Philosophie bekanntere Reinhold Bernhard Jachmann, der Biograph Kants, ist mit einem Briefe vertreten, der allerdings von einem recht wenig philosophischen Thema handelt, nämlich vom „Heurathen“ (485—487). Wenn man liest, wie viel Mühe sich J. zur Rechtfertigung seiner Absicht giebt, „das vernünftigste, arbeitsamste und zur Wirthschaft geschickteste Frauenzimmer unter seinen Bekannten“ heimzuführen, so wird der Verdacht, Kant müsse auf seine Umgebung den Eindruck eines ganz eingefleischten Junggesellen gemacht haben, kaum verringert werden. Doch fehlt es auch nicht an Briefen, die Kants lebenswürdige Charakterzüge in prächtiger Weise hervortreten lassen. Man vergleiche die beiden vorhin genannten Briefe von J. B. Jachmann aus Edinburgh: sie zeigen, wie viel Grund J. hatte, Kant als seinen Wohlthäter zu verehren. Auch ein anderer Brief muss hier erwähnt werden, der von Fr. Aug. Nitsch vom 25. Juli 1794. Nitsch ist ebenfalls ein Schüler Kants, der diesem für persönliche Unterstützungen verpflichtet ist, und der seine Dankbarkeit dadurch beweist, dass er in London für die Philosophie seines Lehrers wirkt: „Ich habe die Ehre der erste zu seyn, der in London über die Kantische Philosophie Vorlesungen gehalten“ (499). Was N. über das philosophische Leben in England sagt, stimmt mit dem überein, was Jachmann berichtet hat.

Die treue Fürsorge, die Kant so gerne seinen Schülern und sonstigen Bekannten angedeihen lässt, tritt deutlich hervor in den zahlreichen Empfehlungsbriefen, die er im Interesse solcher Schützlinge schreibt. Viele dieser Briefe sind hier mitgeteilt; von der einstigen Existenz anderer zeugen die noch vorhandenen Dankschreiben der Empfohlenen. Besonders ist es sein einflussreicher Freund Theodor Gottlieb v. Hippel, an den sich K. gerne in solchen Fällen wendet (118, 357 f., 419 f.; vgl. 486); vgl. auch

die beiden Briefe an Linck (397 u. 408), sowie den Briefentwurf an den Minister v. Struensee (437; vgl. 441 f.). Zu dem schönen Freundschaftsverhältnis, das zwischen Kant und Hippel bestand, vgl. die beiden Briefe des letzteren aus Danzig, S. 420 u. 454 ff. Der letzterwähnte enthält u. a. auch eine kulturgeschichtlich merkwürdige Schilderung der verwickelten politischen, bezw. communalen Danziger Verhältnisse. — An die gesellschaftlichen Beziehungen, die Kant im Jahre 1762 pflegte, erinnert der Brief eines alten „Cuirassiers“, des Freiherrn v. Dillon (2. Juni 1789), dem — während jenes völlig fehlgeschlagenen Türkenkrieges, zu dem sich Josef II. nicht lange vor seinem Tode mit Katharina II. verbündet hatte — in einer Zeitung zufällig der Name des Professors Kant begegnete. Dillon war hoch erfreut, hieraus schliessen zu dürfen, dass Kant sich „annoch im lande der lebenden befinde“ und auch die Gnade seines Königs geniesse, „der ohne hin, wohl weiss verdienste zu belohnen“ (55). In dieser gehobenen Stimmung „werfte“ Dillon „auf das vergangene einige freudige blicke“, und dabei kamen ihm die „tausend geist reiche schertzen“ in Erinnerung, die „ohne gelehrte unterhaltungen zu berühren“, ihm den Aufenthalt in Königsberg verschönt hatten. — Ein alter Freund Kants ist auch Wlömer; Briefe von ihm finden sich S. 127 u. 239. — Freundschaftliche Fürsorge spricht auch aus dem Briefe an Georg Heinrich Ludwig Nicolovius, den späteren Schwiegersohn von Goethes Schwester (16. Aug. 1793, S. 424; N.s Antwort S. 439). N. hatte damals die Absicht, sich in Königsberg zu habilitieren; Kant ist damit einverstanden, schlägt jedoch, wegen des geringen Interesses der Königsberger Brotstudenten, „zur Basis eines sicheren, obgleich anfänglich kleinen Einkommens,“ das Schulamt vor.

Der Briefwechsel mit Kants Bruder ist auch in dieser Zeit nicht lebhaft. Mit einem Brief vom 21. Aug. 1789 unterbricht Johann Heinrich Kant ein mehrjähriges Stillschweigen und giebt Nachricht von seiner Familie und seinem „immer einförmigen Leben“ (70). Er erkundigt sich nach dem Ergehen Kants und der in Königsberg lebenden Verwandten. Kant scheint aber erst am 26. Jan. 1792 geantwortet zu haben (307). Es ist das der Brief, den Paulsen seiner Kantmonographie beigegeben hat. Wenige Tage nach Empfang dieses Briefes folgt die ungemein herzliche Antwort des Bruders (309–312) mit ausführlichen Familiennachrichten.

Für die Biographie Kants ist nicht ohne Wichtigkeit der Brief an den Buchhändler de la Garde vom 25. März 1790, der ein sehr rosenfarbiges Bild der Privatdozentenzeit giebt (143/4). Ein anderer Brief an de la Garde (20. Sept. 1793) mag als Zeugnis für Kants litterarische Interessen angeführt werden: K. bestellt die Reisen des jüngeren Anacharsis und Montaignes Gedanken und Meynungen, die damals in Übersetzung bei de la Garde erschienen waren. Naturgemäss enthält der ausgedehnte Briefwechsel mit den Verlegern meist bloss geschäftliche Mitteilungen. Vielfach wenden sich auch fremde Buchhändler an Kant mit der Bitte, etwas von ihm in Verlag zu bekommen oder vergriffene Schriften neu herausgeben zu dürfen. Einiges Interesse beansprucht der Brief des Buchhändlers Haupt aus Neuwied (390/1), auf den sich die bekannte Erklärung Kants (2. Hartensteinsche Ausg. VIII, 595/6) bezieht.

Eine Reihe von Briefen betreffen Besorgung von Hauslehrern und ähnliche Gefälligkeiten, um die Kant auch in dieser Zeit immer noch gerne angegangen wird. Und einige andere Briefe beziehen sich endlich auf die kleinen Sorgen des Haushaltes — Briefe, die, wenn Kant verheiratet gewesen wäre, kaum in dieser Sammlung stehen würden, weil sie dann an Frau Professor Kant adressiert worden wären. So z. B. der Brief von Johanna Eleonora Schultz (463), der das Engagement einer Köchin betrifft. —

Damit sei die Übersicht über den zweiten Band von Kants Briefwechsel abgeschlossen. Dass die Ausgabe, über deren Anlage und Prinzipien die Besprechung des ersten Bandes (KSt. Bd. V, H. 1) schon das Nötige mitgeteilt hat, auch diesmal wieder von musterhafter Korrektheit ist, versteht sich für jeden, der Rudolf Reickes Arbeiten kennt, von selbst. Es ist geradezu erstaunlich, welch wunderbar reiches Material von Kantbriefen durch diesen gewissenhaften Forscher im Laufe einer mehrere Jahrzehnte langen Sammelarbeit zusammengebracht worden ist. Im Jahre 1885 hielt Reicke in der Kantgesellschaft zu Königsberg die Festrede am 22. April; er sprach über Kants Briefwechsel, und sein Vortrag schloss mit den Worten: „Es lebe Kants kategorischer Imperativ!“ Fürwahr, so künstlich auch der Zusammenhang zwischen Kants Briefwechsel und dem kategorischen Imperativ sein mag: durch die neue Ausgabe bekommt er einen guten, ernsten Sinn: Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue, die Forderungen des kategorischen Imperativs, kennzeichnen die Arbeitsweise, der die Wissenschaft diese

vorzügliche Ausgabe von Kants Briefwechsel zu danken hat. Je mehr wir die hier zum ersten Mal in ihrer Zusammengehörigkeit zugänglich gemachten und grossen Teils überhaupt neu gehobenen Schätze kennen lernen, um so stärker wird unser Bewusstsein von der Dankesschuld, die wir an Reicke haben. Dank aber auch der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, deren Unterstützung nicht nur der vornehmen Ausstattung der Reickeschen Ausgabe zu Gute kommt, sondern die diese zugleich in einen Zusammenhang stellt, der ihre Bedeutung in richtiger Weise hervortreten lässt: Kants Briefwechsel als integrierender Bestandteil des uns von Kant Erhaltenen. Es ist ja nicht Kants Wunsch gewesen, dass seine Briefe veröffentlicht würden: mehr als einmal spricht er sich mit aller Deutlichkeit darüber aus. Wollte er doch nicht einmal, dass seine vorkritischen Schriften wieder gedruckt und gelesen würden! Wenn wir gleichwohl Dilthey und Reicke Dank dafür wissen, dass sie diesen Wünschen Kants entgegenhandeln, so thun wir es, weil die Gründe nicht mehr gelten, aus denen diese Willensäusserungen Kants zu verstehen sind: unser Zeitalter hat historisch denken gelernt, und darum wissen wir jene Dokumente zu würdigen und die Werte, die in ihnen liegen, herauszuholen. Wären freilich diese Schriftstücke schon vor hundert Jahren veröffentlicht worden: so hätten die Leser gefehlt, die ihnen gerecht zu werden imstande gewesen wären; andere Interessen als die des Kammerdieners wären ihnen, abgesehen vom Kreise der persönlichen Bekannten Kants, kaum entgegengebracht worden. Kant selbst ist einer von denen, die an dem Fundament gearbeitet haben, auf dem die historische Betrachtungsweise möglich wurde, aber über dieses Fundament hinauszublicken, sich daraufzustellen, freie Umschau in der Geschichte zu halten und ihre Entwicklungen zu würdigen: das blieb erst einer späteren Zeit vorbehalten. Nun aber, nachdem die bei Kant nur erst in unscheinbaren Keimen vorhandenen Bedingungen historischen Verstehens zu bedeutungsvollen Faktoren im Geistesleben geworden sind, nun dürfen wir, alle orthodox Kantische Scheu bei Seite lassend, eine solch wichtige Urkundensammlung dankbar begrüßen als eine Erkenntnisquelle für immer tieferes Erfassen der historischen Grösse Kants.

Luther und Kant.

Der am 11. October 1899 vor der XII. Generalversammlung des Evangelischen Bundes in Nürnberg gehaltene und von uns schon IV, 360 kurz erwähnte Vortrag von Professor Dr. Arnold E. Berger an der Universität Bonn (z. Z. in Berlin) ist unterdessen im Druck erschienen unter dem Titel „Sind Humanismus und Protestantismus Gegensätze?“ (Buchhandlung d. evang. Bundes von Carl Braun, Leipzig, 36 S.). Der inhaltreiche Vortrag verfolgt die Geschichte der beiden Richtungen Humanismus und Protestantismus, die zwar jederzeit in zahlreichen Persönlichkeiten sich zu glücklichem Zusammenklang vereinigten, im Gesamtleben aber immer zugleich auch als Gegensätze aufgetreten sind. Schon Luthers reformatorische That selbst geschah im Gegensatz zum Humanismus. „Der christliche Geist stand auf wider den Weltsinn, aber es war nicht mehr der Geist des mittelalterlichen Christentums . . . Der Glaube ist nicht mehr ein Bekennen von Lehrstücken, sondern Ergriffenheit der Seele durch die Kraft der Gnade, eine spontane schöpferische Lebensenergie, die in Gott ihren Quell hat und in der Welt das ‚versinnlichte Material der Pflicht‘ erkennt“ (7). „Der tiefste Wert des Menschen und die entscheidende Bestimmung seines Verhaltens zur Welt liegt nicht, wie die Scholastiker und die Humanisten meinen, im Intellekt, sondern im Willensleben“ (9). „Der Intellekt bleibt stehen bei dem Sein, der Wille aber geht auf das, was sein soll. Der Intellekt sucht die Welt zu begreifen und alle Möglichkeiten der Lebensförderung ihr abzugewinnen, der Wille schätzt das Schaffen höher, als das Begreifen und Geniessen, und im Schaffen unterwirft er sich die Welt. Der Intellekt fragt, was Gott und die Welt an sich sind, der Wille fragt, was sie für mich sind, und wie ich ihnen an meiner besonderen Stelle gerecht zu werden habe. — Die Metaphysik als Glaubenswissenschaft war damit verabschiedet: eine Erkenntnis des Übersinnlichen zu vermitteln, ist ein unmögliches Beginnen, und ihr Organ, die speculative Vernunft, ist ein totes, unnützes Werkzeug, dessen selbst kunstreichste Handhabung doch nur zu Selbsttäuschungen und Selbstüberhebungen verführt“ (10). „So war durch Luther der Primat des Intellekts gestürzt worden, die Willenspotenz als das Grunddatum des Menschenwesens war an seine Stelle getückt und hatte in das alte Bollwerk des Intellectualismus, das Dogma und die Ekklesiastik, eine gewaltige Bresche geschlagen. Aber bei diesem genialen Vorstoss sollte es bleiben. Der

Weg war entdeckt, auf dem die Geistesschlachten der Zukunft geschlagen werden konnten. Doch Luther selbst schritt diesen Weg nicht weiter. Im Erleben geistiger Offenbarungen überragte er ohne Zweifel alle Zeitgenossen; diese Offenbarungen aber auf dem Wege der Reflexion zu bewältigen, als Principien zu erfassen und diese auf ihre wissenschaftliche Anwendbarkeit und Tragfähigkeit zu prüfen, das war auch ihm nicht gegeben . . . So ist es gekommen, dass die vollen Consequenzen aus der von Luther errungenen religiösen Weltstellung des Individuums nicht gezogen wurden, er selbst war nicht imstande, sie zu Ende zu denken. Darum konnte er es schliesslich nicht wehren, dass die Vernunft, die er mit Geisselhieben aus dem Tempel gejagt, die bestrittenen Thronrechte von neuem behauptete“ (12/13). „Als aber endlich die mittelalterliche Weltanschauung, in der die Kirche, die protestantische wie die katholische, inzwischen harmlos weitergelebt hatte, wirklich zertrümmert am Boden lag, um nie wieder aufzustehen, da nahm das theoretische Interesse eine höchst denkwürdige Wendung: es besann sich von neuem auf die praktische Weltstellung des Menschen und knüpfte an Luthers befreiende Erkenntnis vom Primat des Willens in wahrhaft schöpferischer Weise wieder an. Das war die reformatorische That Kants, dessen innerste Denkantriebe aus dem Protestantismus stammen“ (14).

Auch Kant tritt, wie einst Luther, in Gegensatz zum Humanismus: Die Zeit der Aufklärung glaubte, die Höhe der Humanität erreicht zu haben. „Wieder waren, wie in den Tagen des Erasmus, die antiken Classiker die grossen Lebensführer geworden, und die Abkehr von dem ‚Pessimismus‘ des Christentums drückte sich aus in der begeisternden Lehre, dass man in der besten aller denkbaren Welten lebe“ (16). Da kam Kant. „Ähnlich wie Luther, als eine fremdartige, aufrüttelnde Kraft empfunden, die aus einer anderen Welt zu kommen schien, trat er dem in flachen Selbsttäuschungen befangenen Zeitgeist entgegen . . . Wie Luther ging er darauf aus, das Wissen in seine Grenzen zu verweisen, um für den Glauben Platz zu bekommen. Wie jener stritt er für die Überzeugung, dass der Wert des Menschen nicht in seinem theoretischen, sondern in seinem praktischen Verhalten zur Erscheinung komme, und dass der Glaube sich nimmer und nirgends auf die Vernunft stützen dürfe, sondern ganz für sich allein zu stehen habe. Und Kants geschichtliche Stellung gewährte ihm nun den grossen Vorteil, welchen Luther entbehrt hatte. Die alte Metaphysik war jetzt wirklich dem Sterben nahe gekommen, trotz aller Compromisse zwischen Theologie und Philosophie: Kant konnte ihr endlich den Todesstoss geben“ (17). „Kant knüpfte unmittelbar an Luther wieder an, indem er den Glauben vom Intellect löste und ihn auf den Willen stellte. Denn das absolute Pflichtgebot, der Wille zum Guten als die unbedingte Gewissheit dessen, was sein soll, ist die allezeit gegenwärtige Grundthatsache der praktischen Vernunft“ (18). „Echt protestantisch ist es, wie von Kant die Unsichtbarkeit des religiösen Processes, die absolute Innerlichkeit des Glaubens festgestellt, das Wesen des Glaubens als sittliche Energie, als der Wille zum Guten beschrieben und hierauf die Herrenstellung der sittlich-religiösen Persönlichkeit gegenüber der empirischen Welt begründet wird. Aber während Luther als die

Voraussetzungen, an denen der Glaube lebendig wurde, die geschichtlichen Thatsachen der Erlösung nebst den an sie geknüpften göttlichen Verheissungen ansah, gründete Kant ihn auf das ungeschriebene moralische Gesetz in der Menschenbrust, im Einklang mit der von Lessing verfochtenen Überzeugung, dass Geschichtswahrheiten, seien sie noch so gut bezeugt, doch niemals ewigen und notwendigen Vernunftwahrheiten gleich zu achten sind“ (18/19). „Die dogmatische Metaphysik als ‚Wissenschaft‘ war damit überwunden, das metaphysische Bewusstsein des Subjects aber, wie es im Willensleben entsteht, richtete sich auf in erhabener Grösse, und die siegreiche Kraft der in ihm enthaltenen moralischen Imperative, von Fichte hinreissend dargelegt, bewährte sich in dem erstaunlichen Aufschwung zu nationaler Freiheit und Selbstbestimmung, welcher mit dem neuen Jahrhundert begann“ (19). — Der durchgehends von Kantischem Geiste durchtränkte Vortrag schildert dann noch das Verhältnis von Humanismus und Protestantismus im Laufe des 19. Jahrhunderts und schliesst mit hoffnungsfreudigem Ausblick auf die Zukunft des religiösen Lebens, in der der Streit zwischen diesen beiden Strömungen zur endgiltigen Ruhe kommen wird. Der Vortrag ist eine willkommene Ergänzung zu der Abhandlung von Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus (KSt. IV, 1). Was Paulsen vom philosophischen Standpunkt aus ausgeführt hat, bestätigt Berger vom theologischen Standpunkt aus. —

Einen in mancher Hinsicht den Bergerschen Ausführungen verwandten Charakter hat ein Vortrag des Kieler Professors der Theologie A. Titius „Luthers Grundanschauung vom Sittlichen verglichen mit der Kantischen“ (Vorträge der theol. Conferenz zu Kiel, Heft 1, Kiel, Marquardsen, 1899, S. 1—21). Dieser Vortrag, der mehrfach — hin und wieder polemisch, in der Hauptsache aber zustimmend — auf Paulsens Kantauffassung Bezug nimmt, setzt sich die Aufgabe, der Überzeugung Ausdruck zu geben, dass „die Kantische Lehre vom Gesetz und höchsten Gute mit der Grundanschauung Luthers im Innersten zusammenstimmt, und vom Formalismus seiner Philosophie wie vom Einfluss der Aufklärung abgelöst, wohl geeignet ist, Luthers Gedanken wissenschaftlich in voller Schärfe und Consequenz zu erfassen“ (21). Zwar sei keineswegs anzunehmen, dass Kant irgendwie direct auf Luthers Schriften zurückgegangen sei, allein gleichwohl sei seine Moral „die Übersetzung des protestantischen Christentums, des Christentums Luthers in die philosophische Sprache des 18. Jahrhunderts“ (23). Um dies ganz zu verstehen, muss man Kants Zusammenhang mit der Aufklärung berücksichtigen (4): Die deutsche Aufklärung trägt „in sehr bestimmter Weise protestantische Züge. Es ist eben Luthers weltförmige Sittlichkeit, die jetzt erst zu durchschlagender Wirkung kommt, und alle Überbleibsel des Mittelalters ausfeigt“ (4). Mit diesen aus der Aufklärung stammenden Momenten verbinden sich bei Kant die aus der christlichen Volksunterweisung, d. h. dem Katechismus fliessenden sowie die aus der pietistischen Erziehung herrührenden Beeinflussungen zu der ihm eigentümlichen Anschauung des Sittlichen (6). Es ist „protestantische, specifisch lutherische Sittlichkeit, unter deren Einfluss Kant zum kraftvollen Charakter wurde, dessen sittliche Anschauung sich im Gebote der Pflicht, im unbedingten Gesetze des sittlichen Willens darstellte“ Diese

erhabene Anschauung aber löst Kant, darin dem Zuge seiner Zeit folgend, los von dem Gedanken des göttlichen Willens und bindet sie ausschliesslich an die Vernunft . . . Bei aller Einseitigkeit hatte doch diese Entwicklung den grossen Vorzug, dass von hier aus eine freie, vorurteilslose, durch keinerlei geheiligte Autorität gehemmte Untersuchung des Sittengesetzes eingeleitet wurde, eine Untersuchung, die die Elemente des sittlichen Phänomens eingehend zu prüfen und so die sittliche Anschauung gleichsam von innen heraus neu zu schaffen vermochte. Damit hängt es zusammen, dass Kant wirklich das sittliche Problem über die Linie Luthers und Melancthons hinaus zu fördern vermocht hat. Und zwar ist es eben die Lehre vom sittlichen Gesetz, die er mit ausgezeichnete Deutlichkeit dargestellt hat⁸⁾. Titius weist, ohne den gegen Kants Hervorhebung des Sittengesetzes vielfach erhobenen Einwendungen ihre relative Berechtigung abzusprechen, dieselben doch in ihre Schranken zurück und betont, dass diese „teleologische Moral“, wie sie in Deutschland besonders Paulsen vertritt, „gerade das eigentliche Wesen des sittlichen Phänomens nicht entdeckt, und dass Kant mit einer gewissen Herbigkeit, aber eben deshalb in unüberbietbarer Schärfe die Eigenart des sittlichen Willens festgestellt hat. Der Begriff des Sittengesetzes ist es, durch dessen Einführung er das erreicht und den Grundgedanken Luthers mit einer ausgezeichneten Klarheit fortgebildet hat. Die innere Übereinstimmung ist hier eine sehr weitreichende und trifft gerade den Grundgedanken selbst. Luthers Polemik gegen das Gesetz gilt vor Allem dem an dasselbe sich heftenden Wahn der Verdienstlichkeit. . . . Luther schilt die Römischen, dass sie die Leute gewöhnen, in Gott das Ihre zu suchen und ihm um des reinen Nutzens willen zu dienen“ (9). „So bildet es einen gemeinsamen Charakterzug der sittlichen Anschauung Luthers und Kants, dass durch die Geltendmachung des Gesetzes jedem Wahn der Verdienstlichkeit die Wurzel abgeschnitten wird“ (11). Die hiermit zusammenhängende Lehre von der sittlichen Autonomie und Ablehnung der heteronomen Theonomie wird von Titius mit treffenden Gründen gegen häufige theologische Missverständnisse verteidigt (12 f.). Titius macht auf bedeutsame Ansätze zur Lehre von der sittlichen Autonomie bei Luther aufmerksam: „Wenn aber das natürliche Gesetz nicht von Gott in das Herz geschrieben und gegeben wäre, so müsste man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden. Einem Tier könnte man es lange predigen, es fällt doch nicht in das Herz. Warum? die Seele ist nicht darnach gebildet und geschaffen, dass solches darein falle. Aber ein Mensch, so ihm das Gesetz vorgehalten wird, spricht er bald: Ja, es ist also, ich kann es nicht leugnen. Des könnte man ihn sobald nicht überreden, es wäre denn zuvor in seinem Herzen geschrieben“ (14). Dass derartige Gedankenreihen bei Luther allerdings sehr zurücktreten, „liegt nicht nur an dem Mangel systematischer Gedankenbildung bei L.; es liegt zugleich daran, dass er den nominalistischen Gottesgedanken der Willkür nicht völlig überwunden hat, und an seiner Furcht, durch irgend welche Concession an den natürlichen Menschen die Ausschliesslichkeit seiner religiösen Gnadenlehre zu gefährden“ (14 15). „Hier bedeutet Kants Freiheitslehre einen grossen Fortschritt“ (15). — Titius geht des Weiteren ein auf die Verbindung von

Tugend und Glückseligkeit im „höchsten Gut“, die ebenfalls von Luther und Kant in wesentlicher Übereinstimmung vollzogen wird. Allerdings müsse hier „Kants Ausgehen von der abstracten Vernunft und der Formalismus seines Systems“ aufgegeben und ein geschichtlicher Zusammenhang der Vernunft mit der Person Jesu hergestellt werden (18 f.). Kant wisse selbst sehr wohl, dass sein „höchstes Gut“ nichts anderes ist als das „Reich Gottes“ des Evangeliums. „Dieses Reich Gottes, von Kant auch mundus intelligibilis oder Reich der Zwecke genannt, hängt aber mit dem Sittengesetz aufs engste zusammen. Denn dies ist eben das gemeinschaftliche Gesetz, durch welches die Glieder jenes Reiches verbunden sind, und es entspringt mit Notwendigkeit . . . aus der über allen Preis erhabenen Würde der sittlichen Personen, welche jenem Reiche angehören“ (20). „So gefasst ist das Gesetz, wie Kant zeigt, ein Ausfluss des Evangeliums“ (ebdas.). — Der Titius'sche Vortrag ist — insbesondere für jeden Theologen — von hohem Interesse. Die innige Zusammengehörigkeit von Kantianismus und Protestantismus erscheint hier in einer vielfach neuen Beleuchtung, die namentlich durch die glückliche Heranziehung einiger beachtenswerter Ergebnisse der Lutherforschung einen eigenartigen Reiz und eigenartigen Wert besitzt. —

Übrigens ist der Vergleich Kants mit Luther schon zu Lebzeiten Kants nicht selten gewesen. Einer der ersten, der ihn zog, war Joh. Bapt. Schad, welcher (ähnlich wie Reinhold aus dem Wiener Barnabiten-collegium) aus dem bayrischen Kloster Banz entsprang, um in Jena sich der Philosophie zu widmen. Er zieht die Parallele ausführlich in seiner Schrift: „Absolute Harmonie des Fichtischen Systems mit der Religion“ (Erfurt, 1802, S. 2 ff.). —

Auch in der Schrift von Baier, Protestantismus und Philosophie, wird Kant als Fortsetzer der Reformation betrachtet.

Recensionen.

Ruyssen, Théodore, Agrégé de Philosophie. Kant. Paris, Félix Alcan, 1900. (X u. 391 S.)

Dieses sehr schätzenswerte Buch gehört zu einer unter dem Titel „Les grands philosophes“ vom Abbé Piat herausgegebenen Sammlung philosophischer Klassiker, welche das französische Seitenstück unserer Frommann-Sammlung bilden soll und wohl auch bilden wird. Als erster Band der Piat'schen Sammlung ist Sokrates erschienen, den zweiten bildet die vorliegende Darstellung von Kants Leben und Lehre. Der Verfasser, Théodore Ruyssen, Professor am Lycée Gay-Lussac, Limoges, ist schon mehrfach zum deutschen philosophischen Publikum in Beziehung getreten. In der neuesten Auflage von Ueberweg-Heinze's Grundriss der Geschichte der Philosophie hat er den Abschnitt über die französische Philosophie der Gegenwart verfasst; auf die deutsche Philosophie der Gegenwart bezieht sich eine von ihm in der Revue de métaphysique et de morale Bd. III 1895 (März und Sept.) erschienene Abhandlung: „La morale dans la philosophie allemande contemporaine“, in welcher die Ansichten von Wundt, Paulsen, Hartmann u. a. besprochen werden. Die Wahl Ruyssens als Bearbeiter des Kantbandes muss als eine sehr glückliche bezeichnet werden, denn für die schwierige Aufgabe, die Lehre des grossen Königsbergers dem französischen Publikum verständlich zu machen und näher zu bringen, war er wie vielleicht nur wenige Franzosen geeignet. Er besitzt eine gute Kenntnis der Deutschen Philosophie im Allgemeinen und der Kantischen im Besondern: Kants Werke hat er offenbar alle, und zwar, dank seiner genauen Kenntnis der deutschen Sprache, im Original gründlich durchstudiert, die Kantlitteratur beherrscht er in ausgedehntem Masse, dazu besitzt er in hohem Masse die den Franzosen ja besonders eigene Gabe, die in der Sache liegenden Schwierigkeiten durch eine zugleich klare und elegante, ich möchte sagen, — liebenswürdige Art der Darstellung fast verschwinden zu machen, ohne dass seine Arbeit deshalb doch des wissenschaftlichen Ernstes und der Gründlichkeit entbehrte. So ist es ihm gelungen, ein Buch zu schaffen, das sich sehr gut liest und den Zweck, für welchen es geschrieben ist, durchaus erfüllen wird. Ruyssens Kantbuch wird in Frankreich voraussichtlich dieselbe Rolle

spielen, welche Paulsens Werk in Deutschland spielt, und auch an deutschen Lesern dürfte es ihm nicht fehlen.

Freilich, so tiefgehende Erörterungen allgemeiner und principieller Natur, eine so scharf umrissene Darstellung, eine so bestimmte Stellungnahme zu fast allen Fragen der Kantforschung, wie sie sich bei Paulsen finden und zu lebhaften Discussionen Anlass gegeben haben, finden wir in Ruyssens Buch nicht. Kritische Erörterungen vermeidet er so gut wie ganz, nur zwei kurze dem Text angefügte Noten A und B, von denen die eine die Behauptung, die Annahme von Dingen an sich widerspreche der Restriction der Causalität auf Erscheinungen, zurückweist, die andere eine wesentliche Standpunktsänderung in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. leugnet, haben einen ausgesprochenen kritischen Zweck und Inhalt. Im Übrigen begnügt sich Ruyssen, auf den gelehrten und kritischen Apparat verzichtend, damit, den Inhalt der einzelnen Kantischen Schriften zu entwickeln und uns verständlich zu machen. Ohne unbedingt auf die Worte Kants zu schwören, steht er der Kantischen Philosophie doch durchaus sympathisch gegenüber. Mit wohlthuender Wärme spricht er seine Hochachtung vor Kant und seine Anerkennung der Bedeutung seiner Leistungen aus. In seiner Wiedergabe der Kantischen Gedanken waltet eine conciliatorische Tendenz ob. Unter seiner weichen Hand glätten sich die Gegensätze, das Widerstrebende sucht er zu vereinigen und ist bemüht, die Kantische Philosophie als ein in sich übereinstimmendes, wohlgefügtes Werk darzustellen. Ist mir persönlich die scharfe und bestimmte Art Paulsens lieber, so erkenne ich doch gerne an, dass für den Zweck, um den es sich hier handelt, den Kern der Kantischen Philosophie einem Leserkreise näher zu bringen, der von der Lehre des deutschen Philosophen gewiss nur sehr vage und unbestimmte Vorstellungen hat, die conciliatorische Behandlung Ruyssens ihre grossen Vorteile hat. Mit einem Eingehen auf die mannigfachen Kant-Kontroversen wäre dem Publikum, an das sich das Buch wendet, gewiss nicht gedient. —

Als ein grosses Verdienst des Ruyssenschen Buches ist es zu bezeichnen, dass der Verf. sich durch die geringe Bogenzahl, die ihm zur Verfügung stand, nicht hat verleiten lassen, sich im wesentlichen etwa auf die Erklärung des Inhalts der Kr. d. r. V. und allenfalls noch der Kr. d. pr. V. zu beschränken, die übrigen Teile der Kantischen Philosophie aber in ein paar kurzen Paragraphen zu erledigen, sondern dass er es mit Glück unternommen hat, uns das Ganze der Kantischen Philosophie in all ihrer Vielseitigkeit und Reichhaltigkeit vor Augen zu führen. So macht er uns nicht nur mit dem Kritiker und ethischen Rigoristen, sondern auch mit dem Aesthetiker, dem Naturforscher, Geschichts- und Religionsphilosophen Kant vertraut, schildert er auch die rechtsphilosophischen, politischen und socialen Ansichten des grossen Weisen, lässt er uns ihn als Pädagogen und Menschenkenner schätzen. Von den 366 Seiten Text, welche der Lehre Kants gewidmet sind, entfallen doch nur 98, also etwa ein Viertel, auf die Analyse der Kr. d. r. V., 40 Seiten behandeln die Schriften der vorkritischen Periode, 33 die Naturphilosophie, 94 die Ethik, Rechts- und Geschichtsphilosophie und die Gesellschaftslehre, 40 die Kritik der Urteilkraft, 37 die Religionsphilosophie. —

Am kürzesten ist der biographische Teil behandelt, er umfasst nur 20 Seiten. Die Darstellung des äusseren Lebensganges beschränkt sich auf die Mitteilung der wichtigsten Daten und Ereignisse, das Hauptgewicht in diesem „Kant et son temps“ überschriebenen Abschnitt ist — mit Recht — darauf gelegt, die Persönlichkeit Kants zu schildern, ihn als Menschen, Lehrer und Schriftsteller zu zeichnen, ihn im Lichte seiner Zeit, nach seiner Bedeutung für seine und unsere Zeit zu würdigen.

Die Darstellung der Lehre Kants teilt sich in zwei, allerdings sehr ungleiche Hauptabschnitte, welche die Schriften der vorkritischen und die der kritischen Periode behandeln. Von den ersteren wird, auch von den kleineren, eine bei aller Kürze doch sorgfältige und klare Analyse gegeben. Umsomehr ist es zu bedauern, dass der Verfasser es unterlassen hat, auch die auf der Grenzscheide zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode stehende wichtige Dissertation vom Jahre 1770 zu analysieren. Es hängt diese Unterlassungssünde mit einem anderen Mangel des die vorkritischen Schriften Kants behandelnden Teiles zusammen, auf den ich sogleich zurückkommen werde. In der Entwicklung des Kantischen Denkens unterscheidet Ruyssen richtig die drei Hauptstadien, welche es durchlaufen hat: den dogmatisch-rationalistischen Ausgangspunkt, die Hinneigung zum Empirismus und den Kritizismus. Aber es fehlt bei ihm an einer präzisen und klaren Aufzeigung der Motive, welche die Loslösung vom Dogmatismus und ganz besonders die Ausbildung des kritischen Standpunktes bedingten. Hierüber hätte doch, auch wenn R. nicht auf die über diese Fragen entstandenen Controversen eingehen wollte, etwas mehr gesagt werden können und müssen, als geschehen ist. Nicht ganz klar ist bei R. auch die Rolle, welche Hume in der Entwicklung des Kantischen Denkens spielt. Ist Kants Übergang vom Dogmatismus zum Empirismus in den 60er Jahren auf Humes Einfluss zurückzuführen? R. sagt S. 38 bei der Besprechung der Schrift über die Negativen Grössen: „Avait-il dès lors entrevu et repris à son compte la solution de Hume? Reconnaissait-il déjà à l'expérience seule le pouvoir de conférer l'objectivité aux jugements de causalité? Nous ne savons. Mais un fait est certain, c'est que, dès lors, l'esprit de Kant s'est dégagé de sa quiétude dogmatique et qu'il doit ce réveil à la lecture si forte et si excitante du philosophe écossais“. Es fügt aber S. 53 in dem Abschnitt: *Élaboration de la critique (1768—81)* hinzu: „A aucun moment il n'a fait siennes les conclusions sceptiques de son devancier écossais“. Beiläufig sei bemerkt, dass auch R. die „Erinnerung des David Hume“ im Sinne eines genitivus objectivus fasst und demgemäss mit „souvenir de David Hume“ übersetzt, während „admonition de David Hume“ die richtige Übersetzung gewesen wäre.

Den „Umschwung“ zum Kriticismus hin erklärt R. im Sinne der rationalistischen Auffassung aus Kants Erkenntnis der Bedeutung und Tragweite der Position Humes und seinem Bestreben, die Wissenschaft gegen den sie zerstörenden angeblichen Skeptizismus des Schotten zu retten, combinirt aber die dabei von ihm angezogenen Gesichtspunkte im Einzelnen in einer Weise, die — auch wenn man sich über das Fehlen der übrigen, auf die Ausbildung des kritischen Idealismus von Einfluss ge-

wesenen Motive hinwegsetzt — schwerlich viel Zustimmung finden wird. Thatsachenurteile, lehrt Hume und anerkennt Kant, sind synthetisch, also, nach Hume, empirisch. Dann aber nicht notwendig. Also muss es, argumentiert Kant, da es sonst keine streng wissenschaftliche Erkenntnis von Thatsachen geben würde, synthetische Urteile a priori und sie möglich machende apriorische Erkenntniselemente geben. Was Kant in diesem Gedanken noch ganz besonders befestigte, war seine Entdeckung des synthetischen Charakters der mathematischen Urteile. Nun soll aber weiter die Ersetzung des Leibniz'schen Raumbegriffs [bei Kant durch den Newton'schen, die zur Folge hatte, dass der Raum aus einem blossen Gedankending zu einer Intuition ward, eben dadurch die Notwendigkeit der mathematischen Urteile bedroht und so Kant veranlasst haben, den Kopernikanischen Schritt zu thun, die Dinge sich nach unseren Begriffen richten zu lassen und auf diese Weise die Gültigkeit unserer apriorischen Urteile über Thatsachen sicher zu stellen. Ich finde diese Konstruktion weder recht klar noch richtig; der Leibniz'sche Raumbegriff ist es ja gerade, der nach Kant der Mathematik ihre Exactheit nimmt. Hätte Ruyssen der Schrift *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* eine ihrer Wichtigkeit entsprechende selbständige Betrachtung gewidmet, so würde sich der Zusammenhang zwischen der Hume'schen Position, der Conception der synthetischen Urteile a priori und der Bemühung, ihre objective Gültigkeit auf dem Wege der transscendentalen Deduction sicher zu stellen, deutlicher ergeben haben, würde auch die Rolle, welche das Antinomienproblem, der Apriorismus und die Unterscheidung der intelligiblen und sensiblen Welt bei der Ausbildung des definitiven Standpunktes Kants gespielt haben, klarer geworden sein.

Ich möchte daher dem Verf. empfehlen, an seine Darlegung der Entstehung und Ausbildung des Kritizismus bei einer ja wohl bald zu gewärtigenden 2. Auflage seines Buches die bessernde Hand anzulegen, wenn er es nicht vorzieht, sie ganz umzuarbeiten.

Die Darstellung des Systems der kritischen Philosophie wird von R. — wie ich meine, mit Recht — unter die beiden grossen, von Adickes unlängst als die beiden Pole des Kantischen Systems hervorgehobenen Gesichtspunkte gestellt: die Wissenschaft und ihre Begründung einerseits und der moralische Glaube andererseits. Kants Kritizismus verfolgt einen positiven Zweck, Begründung einer wissenschaftlichen Metaphysik. Er will nicht zerstören, sondern aufbauen. R. steht also auch hier auf dem Boden der sog. rationalistischen Auffassung der Kritik d. r. V. Freilich wirkt die Mehrdeutigkeit des Terminus „Metaphysik“ bei Kant auch auf Ruyssens Darstellung zurück. Die Metaphysik, um die es Kant zu thun ist, ist bald identisch mit der reinen Mathematik und Naturwissenschaft (immanente Metaphysik), bald mit der Bestimmung der intelligiblen Welt durch Ideen der Vernunft, bald endlich mit der kritischen Aufklärung über das, was wir wissen können und was nicht, also mit der Kantischen Erkenntnistheorie selbst. Die von Paulsen in seinem Kantbuche so sehr in den Mittelpunkt des ganzen Kantischen Denkens gestellte, zwischen der theoretischen wissenschaftlichen Erkenntnis und dem praktischen Glauben so zu sagen die Mitte haltende Metaphysik im Sinne eines vernunftgemässen Denkens

über die intelligiblen Dinge fällt übrigens bei R. bis auf einige Andeutungen aus. Die rationalistische Auffassung vertritt R. auch insofern, als er die Kr. d. r. V. als ein rein erkenntnistheoretisches Unternehmen angesehen und von Untersuchungen psychologischer Art durchaus unterschieden wissen will. Der Zweck, den Kant verfolgt, ist die Sicherung der wissenschaftlichen Erkenntnis durch die metaphysische und transscendentale Deduction der Formen der Anschauung und der Kategorien des Denkens. Die metaphysische Deduction stellt deren Apriorität fest, die transscendentale Deduction ihre objective Gültigkeit, so dass also die durch sie gebildeten synthetischen Urteile a priori für Gegenstände gelten. Und zwar ist der beherrschende und bestimmende Gesichtspunkt hier eben der „Kopernikanische“ Gedanke, dass wir durch unsere apriorischen Erkenntnis-elemente die Gegenstände der Erfahrung ihrer Form nach allererst erzeugen. „Du moment où l'espace géométrique est la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, s'il est la forme même de notre sens externe, il est clair qu'aucun objet ne pourra nous apparaître qu'autant qu'il se sera, en quelque sorte, moulé dans cette forme. Je puis à priori affirmer que tout phénomène se modèlera d'après le type spatial; toute expérience externe sera perçue dans l'étendue“ (S. 77).

Ein besonderes Lob muss Ruyssens Darstellung und Analyse der transscendentalen Analytik im Allgemeinen und der transscendentalen Deduction der Kategorien, dieses schwierigsten und dunkelsten Abschnittes der ganzen Kritik, wegen ihrer Klarheit gezollt werden. Freilich lässt gerade seine elegante, ja graziöse Darstellung besonders deutlich erkennen — was R. allerdings nicht ausspricht —, dass die Kantische Deduction der Kategorien ihr Ziel nicht erreicht und nicht erreichen kann. Denn sie zeigt bestenfalls nur, wie durch apriorische Erkenntnis-elemente eine Naturwissenschaft, d. h. eine Theorie über die Dinge und ihren Zusammenhang hervorgerufen werden kann, nicht aber, dass diese Theorie auch notwendig mit den Dingen übereinstimmt, von ihnen gilt. Letzteres deshalb nicht, weil sie nicht zeigt und garnicht zu zeigen vermag, dass die Kategorien des Denkens die Erfahrung im gemeinen Sinne des Wortes allererst möglich machen, indem sie die Gegenstände der Erfahrung erzeugen. Es ist richtig, was R. S. 88 sagt, dass „le problème sera résolu si l'on établit que les choses ne sont possibles pour nous qu'au moyen des catégories“ — aber dieses Problem ist nicht gelöst, wenn gezeigt wird, dass „elles (les catégories) ont une valeur objective en tant qu'elles s'appliquent nécessairement au donné sensible pour rendre la pensée possible“ (S. 89). Auch ist es ja bekannt, dass Kant nur die allgemeinsten Grundsätze der Naturwissenschaft als apriorische in Anspruch genommen, alle besonderen Gesetze, also auch die besonderen Causalverhältnisse, aber schliesslich — der Erfahrung überlassen hat.

Ich gehe auf die Darstellung der übrigen Teile der Kantischen Philosophie nicht näher mehr ein, um diese Anzeige, welche ja doch schliesslich nur auf das Ruyssen'sche Werk aufmerksam machen will, nicht über Gebühr anschwellen zu lassen. Genüge es, zu sagen, dass die Darstellung durchweg sich durch Klarheit und Leichtverständlichkeit auszeichnet, ohne

deshalb oberflächlich zu sein, und dass sich wesentliche sachliche Einwendungen gegen sie nicht erheben lassen.

Nur einen Punkt möchte ich, da Ruyssens Ansicht darüber schon einmal Gegenstand einer Erörterung in den „Kantstudien“ gewesen ist, noch kurz erwähnen. Er betrifft Kants Stellung zum Kriege und zur Idee des ewigen Friedens. Vor nicht ganz zwei Jahren hat Herr Ruyssen dieserhalb eine Fehde mit Herrn Brunetière gehabt, welcher Kant zu einem Verfechter des Gedankens der Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit des Krieges machen wollte. Vaihinger hat darüber s. Z. in den „Kantstudien“ (Bd. IV S. 50 f.) berichtet. Er hatte daran, Ruyssen Recht gebend, die Bemerkung geknüpft, dass Kant zwar durchaus anerkennt, dass so wie die Dinge thatsächlich liegen, der Krieg sein Gutes habe und in gewissem Sinne notwendig sei, dass er aber trotzdem an der Idee des ewigen Friedens als eines — erreichbaren — Ideals festhält, das zu realisieren wir alle Kräfte anstrengen sollen. Gerade weil Kant nicht aus sentimentaler oder schwächlicher Humanitätsduselei die Abschaffung des Krieges verlange, habe sein Eintreten für die Friedensidee um so grösseres Gewicht und um so grösseren Wert. Die von Vaihinger damals geltend gemachten Gesichtspunkte hat R. jetzt in seine Darstellung aufgenommen.

Ich führe noch an, dass dem Buche ausser zwei oben bereits erwähnten kritischen Noten als Anhang noch beigegeben sind: ein *Tableau chronologique* und ein Verzeichnis der posthumen Publikationen Kantischer Schriften, eine Aufzählung der *Rééditions et éditions generales* der Werke Kants und der wichtigsten Übersetzungen derselben in fremde Sprachen (die französischen Übersetzungen sind in dem *tableau chronologique* des *oeuvres de Kant* genannt), sowie endlich ein reichhaltiger bibliographischer Index, in welchem auch wichtigere Zeitschriftenartikel nicht fehlen. Durch diesen Anhang wird die Brauchbarkeit des Buches noch erhöht.

Mein Urteil über das Ruyssen'sche Kantwerk fasse ich dahin zusammen, dass es eine sehr erfreuliche Erscheinung ist, ein solides, tüchtiges Werk, dem ein grosser Leserkreis zu wünschen ist und wohl auch beschieden sein wird, und welches sich gewiss auch in Deutschland viele Freunde erwerben wird. Eine deutsche Übersetzung desselben wäre wünschenswert.

Königsberg i. Pr.

L. Busse.

Goldschmidt, Ludwig Dr. *Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft* von George Samuel Albert Mellin, neu herausgegeben und mit einer Begleitschrift zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft versehen. Gotha, Thienemann 1900. (XXIV u. 356 S.)

Die beiden Hälften, in welche das Buch zerfällt, sind von ungleichem Wert. Alles Licht fällt auf den zweiten Teil, die *Marginalien* Mellins, aller Schatten auf die „Würdigung“, welche der Herausgeber an Kants Hauptwerk unternommen hat. Immerhin bleibt es Goldschmidts Verdienst, die vergriffene Schrift des Magdeburger Predigers der neueren Kantforschung wieder bequem zugänglich gemacht zu haben. Und dafür sei

ihm von vornherein Dank gesagt; nicht minder für den Entschluss, die Herausgabe der Marginalien zu den anderen Kantischen Kritiken in Aussicht genommen zu haben (S. XXIII). Mit den eigenen Ausführungen Goldschmidts über die Kantische Philosophie aber hat sich Ref. nicht zu befreunden vermocht. Gleich das Vorwort schlägt die Tonart an, welche der Verf. dann leider nur selten verlässt; dass wir es mit einem orthodoxen Kantianer strengster Observanz zu thun haben, verrät schon die Bemerkung, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit sei so sicher wie irgend ein mathematischer Satz (S. VII), dass aber dieser orthodoxe Dogmatismus, wie es die Orthodoxie — ganz gleich auf welchem Gebiete — so oft zu thun pflegt, auch hier Hochmut und falsche Sicherheit erzeugt, ein unduldsames, ja gehässiges Verhalten gegen abweichende Ansichten zur Schau trägt, wird ebenfalls schon im Vorwort durch die Behauptungen über die Stellung unserer Zeit zur Kantischen Philosophie, insbesondere über Paulsens ‚Immanuel Kant‘, zur Genüge dargethan. Wenn man nun erwägt, was Paulsen zum Verständnis Kants in unserer Zeit beigetragen und was Goldschmidt, so fällt mir Goethes Ausspruch ein, mit dem dieser Tiecks Überhebung zurückwies: „Dass sich doch schliesslich Tieck zu ihm, wie er sich zu Shakespeare verhalte“, in welche Proportion die Glieder Kant, Paulsen und Goldschmidt einzusetzen, Niemandem schwer fallen dürfte. Dass die „Würdigung“ einen so unerfreulichen Eindruck hinterlässt und damit bei manchem Leser durch eine begreifliche Gefühlsübertragung die Sympathien auch für den Meister des Jüngers, für Kant selbst, nicht eben zu fördern geeignet ist, liegt in erster Linie an diesem stets unfreien, versteckt ausfallenden Ton der Schrift, deren Angriffe in wohlweiser Herablassung gegen ein mysteriöses „man“, dessen Person und dessen Ansichten nirgends scharf erkennbar werden, gerichtet sind (vgl. S. 22, 52, 67, 141. u. 3.). Gerade von Kant hätte der Verf. lernen können, wie man kritisch und bescheiden zugleich sein könne.

Nun zum Inhalt der „Würdigung“. § 1 spinnt in ermüdenden Redewendungen den etwas unglücklich formulierten Gedanken aus, dass „mit einer vollständigen Fassungslosigkeit gegenüber ihren Zielen und Zwecken heute nicht selten eine Gönnerschaft und Freundschaft der Kritik erscheint, für die sich Kant hätte bedanken müssen“. (S. 3). § 2—5 setzen den Ausgangspunkt der Kritik und die Prinzipien der transcendentalen Ästhetik ganz einwandfrei und sachgemäss, aber weder besonders tief noch besonders klar auseinander; § 6—9 behandeln in gleicher Weise kurz Kants Lehre vom Verstand, den Kategorien und der transcendentalen Apperception; aber da Goldschmidt über eine darstellende Wiedergabe der Kantischen Ansichten hier nicht herauskommt, sind Behauptungen wie „die Kantische Kategorienableitung ist apodiktisch und jeder Zweifel ist missverständlich“ (S. 24) nur als Bekenntnisartikel anzusehen, die der Begründung ermangeln. § 10—17 werden die rein darstellenden Ausführungen durch Erläuterungen über die in der Analytik vorgetragenen Probleme und deren Lösungen abgelöst. Die Bemerkungen über die Ausdrücke transcendental und transcendent (S. 35 u. 101) haben Ref. nicht zu überzeugen vermocht; auch hier schadet man dem Verstande

Kants weit weniger, wenn man offen anerkennt, dass Kant in der Terminologie manchmal recht lax verfährt und transcendental mit transcendent thatsächlich öfters verwechselt hat (vgl. Vaihinger, Commentar II, S. 350 ff.) als wenn man einen völlig eindeutigen Gebrauch der Worte aus Furcht vor wissenschaftlicher Majestätsbeleidigung voraussetzen zu müssen glaubt, und nun die widerspenstigen Stellen, so gut es eben gehen mag, unter denselben zwingt. — Es ist nicht schwierig, vom Standpunkt der Analytik aus die „mystischen“ Reste in Kant hinwegzuleugnen und auf das Ding an sich als Grenzbegriff hinzuweisen; aber wo von solchen gesprochen wird, pflegt man doch Kants Moralthologie und Religionsphilosophie im Sinne zu haben. Dass Kants Lehre „jeden Versuch, das Wesen der Dinge an sich, die der Seele oder dem Körper zu Grunde liegen, zu bestimmen verbietet“ (S. 41), bestreitet wohl niemand; nur, dass Kant dieses Verbot auch eingehalten hat, stellt man auf Grund der Dialektik aus der Kritik der pr. Vernunft und ähnlicher Abschnitte in Abrede. Der Verf. trägt aber diesen entscheidenden Partien, auch wo er sich selbst den Einwand macht, dass Kants Lehre in der Kr. d. pr. V. verleugnet werde (S. 42), mit keinem Worte Rechnung. Wo die „zwanglosen Bemerkungen“ die methodologischen Fragen streifen, macht es sich Goldschmidt allzu bequem. Glaubt er wirklich die Schwierigkeiten im Begriff des *a priori* durch die Behauptungen auf S. 56 „hinwegdisputieren“ zu können? Auf solche Weise gelingt es nicht, den Leser der Kantischen Werke „gegen gehäufte Vorurteile einer unbesonnenen Kritik in Freiheit zu setzen“ (S. 85). Wer einzig mit Beteuerungen operiert, dass man von Kants Philosophie keinen Schritt werde zurückthun müssen (S. 82), dass die Lehre vom Schematismus „eine exakte Beschreibung der Bedingungen sei, unter denen wir unter unsere Verstandesbegriffe subsumieren können“ (S. 80), dass skeptische Bedenken, welche die Mathematik und Physik treffen, ebenso sinn- als gedankenlos sind, ohne für solche Thesen nur den Schein einer Begründung geben zu können, (was auf so knappem Raum auch eine volle Unmöglichkeit wäre), der wird den Leser gewiss nicht überzeugen, „dass Kants Versicherung von der unbedingten Sicherheit seiner kritischen Grundlage volles Vertrauen verdient“ (S. 67). Eine solche Apologie macht eher misstrauisch und verdächtigt die Sache, die sie verteidigt.

Von gleichem Geist sind die Abschnitte, die sich mit der Dialektik beschäftigen (§ 18—33), erfüllt. Einige besonders charakteristische Stellen hebe ich heraus: S. 108 wird die doch wirklich von Kant nur der Systematik zu Liebe vollführte und daher etwas gewaltsame Zurückführung des kosmologischen Gottesbeweises auf den ontologischen so vorgetragen, als ob es sich um ein selbstverständliches Verhältnis beider Argumente handle. S. 125, Anm. werden die Kantischen Beweise der Antinomien für unantastbar erklärt (dass Kant z. B. die Endlichkeit des Raumes unfolgerichtig und verfrüht mit Hilfe des erkenntnistheoretischen Idealismus beweist, wird einfach verschwiegen). S. 148 heisst es: Kant lehrte in der Kritik apodiktische Wahrheit. S. 156: in der Kritik liegt ein Abschluss für alle Zeiten vor, u. s. w. Solche Einseitigkeiten machen sich deshalb besonders fühlbar, weil kaum irgendwo der Versuch gemacht wird, die Lücken in den Kantischen Lehren mit eigenen, im Kantischen Sinne ge-

haltenen Gedanken auszufüllen oder zu ergänzen. Der Verf. wird zwar eine Anerkenntnis solcher Lücken als Ketzerei zurückweisen, aber er kann dem Kundigen dieselben nicht dadurch verschleiern, dass er über sie hinweggleitet. So wird Kants dunkle Lehre von der sittlichen Freiheit so dargestellt, als ob Schwierigkeiten in ihr gar nicht verborgen lägen (S. 134—138). Es wird nämlich der springende Punkt dabei einfach unterdrückt, dass die gleiche Handlung frei und doch causal necessitiert sein soll. Nach alledem wäre es erwünscht gewesen, dass der Verf. die Mahnung, die er seinen Gegnern zuruft, selbst besser beherzigt hätte: „man bringe Gründe an Stelle der Redensarten“ (S. 142). Erfrischend ist es und belebend, dass wir aus Kant selber die Gewissheit schöpfen können: eine so blinde Gefolgschaft ist nicht im Sinne des Meisters gewesen. Von dem Alptrücken, das man bei der Lektüre der „Würdigung“ empfindet, befreien uns Kants eigene Worte: „Indessen ist meine Meinung nicht, irgend Jemandem eine blosser Befolgung meiner Sätze zuzumuten, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen; wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, dass nicht ein Lehrgebäude, wenngleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, u. s. w.“

Von dem II. Teil des Buches, mit dem eine neue Paginierung beginnt, (S. 1—189) von Mellins Marginalien und Register zu Kants Kritik d. r. V., ist nur Rühmliches zu sagen. Der Neudruck zeigt bis auf die überall durch moderne Schreibweise ersetzte Orthographie nur wenige und bedeutungslose Abweichungen vom Original (S. XXIII). Die Mellinsche Schrift ist eine glücklich abgefasste, übersichtliche und von tiefem Eindringen in die Kantische Philosophie zeugende Inhaltsangabe des Kantischen Werks. Ihrem Zweck, „das Studium der kritischen Philosophie dadurch zu erleichtern und zu befördern“, dass man sie als Orientierungsmittel und Recapitulationsabriss benutzt, zeigen sich die Marginalien durchaus gewachsen. Gleich die Wiedergabe der „Einleitung“ ist trefflich in ihrer Knappheit; bei den folgenden Teilen bewundert man die grosse Vollständigkeit der klar formulierten Grundgedanken, sowie die diskrete, feinen philosophischen Takt verratende Behandlung störender, den Zusammenhang unterbrechender Abschnitte, wie Kants einteilungsstüchtige Ergehungen im I. Abschnitt der transcendentalen Logik. Sehr geschickt weiss Mellin solche Partien nur zu streifen, ohne sie jedoch je ganz auszulassen. Von Einzelheiten sei besonders hingewiesen auf die meisterhafte Skizzierung der transcendentalen Deduktion (S. 35—42) — für einen Abriss wahrlich keine leichte Aufgabe! — auf die klare vereinfachende Formulierung der Grundsätze von der Beharrlichkeit der Substanz (S. 51) und der Causalität (S. 53) — No. 277 ist der Nerv des letzteren einleuchtend blossgelegt — auf den Absatz über die Vereinigung von Freiheit und Naturkausalität (S. 106/107). Mellin hat auch eine diplomatische Seite in seinem Charakter, welche geschickt alle Steine des Anstosses aus dem Wege räumt, und das in einem Abriss mit Recht, welcher zunächst doch nur zum Verständnis, nicht zur Kritik der Kantischen Philosophie anleiten

will. Beispiele dieser diplomatischen Kunst wird der Kantkenner an dem Beweis für die Thesis der ersten Antinomie (No. 509), in dem Abschnitt von der „Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena“ und an vielen andern Stellen unschwer entdecken können. Auf den Abriss folgt ein Auszug aus Mellins Berichtigungsvorschlägen der von ihm vermuteten Druckfehler, die jüngst in B. Erdmanns Anhang zu seiner V. Auflage der Kr. d. r. V. Aufnahme gefunden haben, und dann das Register mit dem Quellennachweis für die wichtigsten Begriffe und Termini. Letzteres wird allerdings durch das vollständigere und besser angeordnete Verzeichnis Vorländers zu der von diesem besorgten Ausgabe der Kr. d. r. V. in den Schatten gestellt.

Alles in Allem wird die moderne Kantforschung die Neuherausgabe dieser alten, aber nicht veralteten Marginalien mit dankbarer Freude begrüßen, welche durch ihre hingebende und selbstlose Arbeit zur Würdigung der Kr. d. r. V. weit mehr beizutragen geeignet sind als die eigens zu diesem Zweck verfasste Studie, die ihnen vorangeht. Bei der Besprechung dieser letzteren haben wir uns etwas länger aufgehalten, weil sie für den unkritischen Dogmatismus mancher Kantianer geradezu typisch ist.

Leipzig.

Raoul Richter.

Kühnemann, Eugen. Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato. Berlin und Stuttgart. W. Spemann. 1899. (XIII und 478 S.)

Man wird sich vielleicht wundern, ein Buch über die Vorsokratiker, Sokrates und Plato in den „Kantstudien“ mit einiger Ausführlichkeit besprochen zu sehen. Die Berechtigung dazu liegt in dem Haupttitel, mit dem der Verfasser sein Werk als ein in erster Linie systematisches gekennzeichnet hat. Er will in diesen ‚Grundlehren der Philosophie‘ die philosophischen Probleme und Grundgedanken, die noch bis auf den heutigen Tag nachwirken, in ihrem ersten Entstehen zeigen. Und er thut dies, beeinflusst durch Kants kritische Methode, durch diejenige Auffassung von der Aufgabe der Philosophie, welche der kritische Idealismus lehrt. Nicht als ob Kants Name besonders oft genannt würde, — aber der Geist seiner Methode herrscht. „Philosophie ist da, wo Wissenschaft sich selbst versteht“. Dies geschieht aber da, wo sie „im Denken die positiven Elemente aufweist, durch welche Erkenntnis als solche charakterisiert wird“. „Jede Wissenschaft trägt ein solches ihr eigenes Element in ihrer Methode“ (211). Von diesem Gesichtspunkte der als wissenschaftliche Methode charakterisierten Philosophie aus behandelt Kühnemann die antiken Denker bis einschliesslich Plato, oder vielmehr sucht er sie sich heraus, wobei dann doch alle Richtungen — abgesehen von den Pythagoreern (weshalb diese nicht?) — zur Darstellung kommen: verhältnismässig ausführlich Sokrates (S. 165—237) und vor allem, genau die Hälfte des Buches einnehmend, Plato (238—478), von den Vorsokratikern am eingehendsten Heraklit, die Eleaten und Demokrit.

Die systematische Absicht des Verfassers bringt es mit sich, dass wir nicht ein historisches Referat mit etwa sich anschliessendem Urtheil über Mängel und Fehler des betreffenden Philosophen erhalten; sondern

ihn „beschäftigt nur die zentrale Frage, welch ein Bewusstsein von der Philosophie, ihrer Arbeitsweise und ihrer Bedeutung bei ihm gefunden wird“ (268). Der Geschichtsschreiber der Philosophie soll deshalb vor allem den innersten Motiven der Denker nachgehen, den Ansatz der Charakteristik zu gewinnen suchen, fragen, weshalb die neue geistige Leistung gerade so und mit diesem Inhalt heraustrat. Es ist keine Frage, dass bei solcher schriftstellerischen Auffassung und Eigenart, die auch für Kühnemanns frühere Arbeiten charakteristisch ist, die Gefahr der Subjektivität nahe liegt. Allein etwa daraus sich ergebende Mängel oder Fehler werden doch durch die Vorzüge, die mit dieser Arbeits- und Darstellungsweise verbunden sind, bei weitem aufgewogen, zumal da K. in diesem Buche die seine Auffassung belegenden Stellen unter dem Text mitteilt, auch mit der einschlägigen Litteratur, bis in einzelne Programmabhandlungen hinein, anscheinend genau vertraut ist. Der grosse Vorzug des Buches ist: es lehrt philosophieren, es zwingt den Leser, den betreffenden philosophischen Gedankengang selbst mit zu vollziehen. Die Darstellung erscheint uns freilich hier und da etwas zu pointiert, die antiken Denker allzusehr ins Moderne übersetzend, aber durchweg fesselnd und anregend, ja geistvoll; sie sucht stets in den innersten Kern vorzudringen, was ihr denn auch, soviel wir sehen, im ganzen durchaus gelungen ist.

Einzelheiten der Auffassung und Darstellung zu kritisieren, sind die „Kantstudien“ nicht der geeignete Platz. Dagegen wird es für Kenner und Liebhaber der kritischen Philosophie nicht des Interesses entbehren, zu erfahren, wie sich von dem also gekennzeichneten Standpunkt der Entwicklungsgang der philosophischen Grundlehren bis Plato in den grossen Umrissen darstellt.

Philosophie entsteht, sobald aus einer Einheit der Erkenntnis die Fülle der Erscheinungen abgeleitet wird. Deshalb sieht K. in Heraklit, dem indessen doch als der Bedeutendste der Milesier Anaximander einleitend vorausgeschickt wird, den ersten „starken Kopf“ und „echten Denker“, der aus rein gedachten Grundbegriffen die Wirklichkeit der Dinge ableitet und so dem Entstehen der Wissenschaft vorarbeitet: freilich mehr in einer grossartigen Intuition d. i. „Weltanschauung“ als streng begrifflichem Denken. Die in dem letzteren liegende notwendige Grundlage der Erkenntnis fixiert vielmehr Parmenides. „Deduktiv und a priori werden die Grundvorstellungen des wissenschaftlichen Welt Denkens gewonnen“ (63). Nur, dass die kritische Entdeckung alsbald zum metaphysischen Dogma wird. Sein (Substanz) und Werden, Parmenides und Heraklit, zusammen geben die Grundprinzipien der Naturwissenschaft. Das eleatische Deduktionsverfahren wird dann von Zeno dialektisch durchgebildet, die „eigentlichen Konstruktionsbegriffe der reinen Naturwissenschaft“: Bewegung, Raum, Zeit und Grösse, zum ersten Mal logisch bearbeitet. In den zenonischen Problemen liegt schon die Notwendigkeit der Infinitesimalrechnung im Keime beschlossen (87). Es wird uns gezeigt, dass das reine Denken allein zur Bewältigung jener Probleme nicht ausreicht. Die Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Anschauung und Begriff zum Aufbau der Erkenntnis hat freilich erst Kants transscenden-

tale Ästhetik erwiesen und damit die philosophische Grundlage zur modernen Naturwissenschaft gelegt (97 f.)

Mit Empedokles und Anaxagoras erfolgt in prinzipieller Beziehung ein gewisser Rückgang. Beide machen die Wendung von den Bewegungsgesetzen zu den positiven, bewegenden und bildenden, Kräften, zur Erklärung der Dinge. Daneben stellt Empedokles, im Gegensatz zu den Eleaten, die Autorität der Sinne wieder her, während Anaxagoras in seinem *νοῦς* den Ausdruck für ein Immaterielles sucht, ohne doch eigentlich über den Gesichtskreis der ionischen Physiker hinauszukommen. Der wissenschaftliche Erkenntniswert des neuen Gedankens steht unter denen des Heraklit und Parmenides. Die kritische Fortbildung des letzteren, die wissenschaftliche Läuterung des Seins-Gedankens giebt vielmehr Demokrit, in seiner quantitativen Naturerklärung der Begründer der modernen Physik. Er zuerst reißt sich, worauf am frühesten wohl H. Cohen hingewiesen hat, von der anschaulichen Gebundenheit seiner Vorgänger los und schreitet zum rein Gedachten fort. Daneben wird der Sinnlichkeit ihr Anteil an dem Erkenntnisbeitrag zugeteilt, das Objektive und Subjektive zuerst deutlicher unterschieden. Freilich denkt D. bei alledem, gleich seinen Vorgängern, nur an das Objekt der Natur; zur Erzeugung der Natur aus dem erkennenden Bewusstsein gelangt erst Kants 'Revolution der Denkungsart' (145 f.)

Nach dem Zwischenspiel der Sophisten, die wohl Theoretiker, aber keine Philosophen sind, die sich lossagen von den hergebrachten Gesetzen, ohne ein neues Gesetz im eigenen Inneren zu finden, folgt die wunderbarste Gestalt der Geistesgeschichte (188): Sokrates. In dem Streite der Meinungen um die Auffassung des Sokrates schlägt K. einen neuen Weg ein: er will von den wenigen inneren Gegebenheiten aus, die ganz unzweifelhaft feststehen, die philosophische Bedeutung des Mannes rekonstruieren. Als die uns hier allein interessierenden Grundzüge ergeben sich ihm daraus: Sokrates will nichts Anderes bringen als ein Motiv und eine Methode. Der Inhalt des Denkens interessiert ihn zunächst gar nicht, sondern das Denken selbst und zwar als Methode und als Kritik. Daher seine Ironie, sein „Nichtwissen“, sein „Erkenne Dich selbst“, seine Dialektik. Auch seine Logik ist wesentlich erkenntniskritisch, seine Definitionen nicht Ende, sondern Anfang der Begriffsentwicklung (213). Nur der in sich widerspruchslöse Gedanke, der in allen Folgerungen mit sich übereinstimmende Begriff ist Wissen; das beweist S. praktisch durch jedes seiner untersuchenden Zwiegespräche. Nach den Gesetzen dieses so sich selbst bestimmenden Denkens haben sich unsere Vorstellungen von den Dingen zu richten: es ist die ‚kopernikanische‘ Wendung Kants, der Kern und Quellpunkt aller idealistischen Philosophie. Und nun die Anwendung auf das sittliche Leben. Auch die Tugend fasst Sokrates im Sinne seiner kritischen Methode: als die Gesetzlichkeit und Einstimmigkeit unseres gesamten Handelns mit sich selbst und mit unserem Wissen, wie er selbst sie in seiner grossartigen sittlichen Persönlichkeit verkörperte. So „befestigt er den Begriff der praktischen Vernunft“ (230 f.). Ihm den Inhalt zu geben, ist Sache der individuellen That.

Das eigentliche Ziel der Darstellung ist Plato. Hier giebt Kühnemann sein Innerstes und Bestes. Man könnte ihn beinahe selbst einen modernen, vom Lichte der Kantischen Erkenntniskritik durchleuchteten Platoniker nennen. Mit seinem „letzten Gedanken steht Plato als ein Unüberholter lebendig unter uns“ (393). Ebenso entschieden lehnt freilich der Neukantianer in K. die platonische Metaphysik ab (406 u. ö.). In die geistvolle Einzel-Analyse der zwölf Dialoge, die Kühnemann zu seinem Zweck herausgreift — als besonders fesselnd heben wir die des Symposion (368—395) hervor —, können wir ihm leider nicht folgen; wir müssen uns begnügen, den Kern seines Gedankengangs, so wie wir ihn verstehen, anzudeuten.

Auch hier liegt K. „alles“ daran, die Methode des Denkens klar zu legen, also in diesem Falle zu zeigen, wie sich aus der sokratischen Methode der blossen Kritik in innerlicher Fortbildung die tiefsten Gedanken des platonischen Systems entwickeln. Zunächst werden als ‚Einleitung in den Platonismus‘ die Jugenddialoge: Hippias minor, Laches, Charmides, Lysis analysiert, die die sokratische Methode einüben und illustrieren und die werdende Wissenschaft als Lebensinhalt des Sokrates darstellen. Ein zweites Kapitel entwickelt dann an dem Euthydem, Protagoras, Gorgias, Meno und dem ‚ersten Teil‘ der Republik (d. h. excl. B. V—VII) ‚das Problem der Sittlichkeit‘, in seiner Verschlingung mit der Frage nach Wesen und Bedeutung der Philosophie und dem Erziehungsgedanken. Die Sophisten vergreifen sich an dem heiligen Ernst des Lernens und Wissens (279). Die Philosophie dagegen will Gegenstände erkennen, Erkenntnis aber besteht „in dem richtigen Ineinandergreifen von Begriffen“ (280). Das sittliche Wissen aber konstituiert den sittlichen Charakter. Philosophie ist philosophisches Leben. Tugend — Übereinstimmung mit sich selbst — Vernunft — Glück hängen unmittelbar mit einander zusammen (326). Wahrheit führt zur Sittlichkeit, Sittlichkeit ist Kunst des Guten (306 f.). Mit der neuen Philosophie erscheint ein neues sittliches Leben, eine neue Religion, ein neuer Staat, dessen Ziel, wie bei Kant, die Idee der sittlichen Gemeinschaft ist, dessen Grundlage die freie Unterwerfung unter das uns von uns selbst gegebene Gesetz (Kants Autonomie). An Kant klingt an auch die vorläufige Hinstellung des Objekts der Sittlichkeit als einer Thatsache; auch die Psychologie der Einzelseele wird nicht in psychologischem Denken, sondern in kritischer Deduktion von dem „als bekannt gesetzten Ganzen der Sittlichkeit“ aus gewonnen (356). Es ist eine „völlig originale Wiedergeburt der Ideen des Genies durch das Genie“ (358).

Neben dem Problem der Ethik steht bei Plato, innig mit ihm verschlungen und doch von ihm zu trennen, das Problem der Wissenschaft, das der Verfasser aus den Dialogen Symposion und Phaëdon entwickelt. In ersterem Dialog erscheint die Wahrheit als die eigentliche Kraft der Lebenszeugung in begeisterter Liebe, im Phädon als die der Lebensüberwindung (368). Indem die Erkenntnis zu immer neuen Einheitsbildungen fortschreitet, gelangt sie zuletzt zu dem Prinzip und Ursprung der Erkenntnis: der Idee, die im Vergänglichen das Ewige darstellt. Erziehung zur Philosophie heisst Erziehung zur Wahrheitszeugung in der Idee. Im

Phädon dagegen erscheint als die natürliche Haltung des Menschen das weltüberwindende Entsagen, die Arbeit des Philosophen, in stark religiöser Färbung, als die der Reinigung und Läuterung seiner selbst. Das für den Entwicklungsgang der philosophischen Grundlehren Wesentliche liegt jedoch nicht in dem metaphysischen Ausspinnen des reinen Begriffs, das „fast allemal“ mit dem kritischen Begreifen der Erkenntnis im Zusammenhang zu stehen scheint (409), sondern in der erneuten Darlegung der Idee als Grund des Wissens, der Wissenschaft. Alles Wissen ist gebunden an letzte, als ursprünglich vorauszusetzende Begriffe. So stellt sich schon bei Plato das „für die Erkenntniskritik zentrale“ Problem der Apriorität ein, durch die Erkennen und Erfahren überhaupt möglich wird (413): eine Auffassung, die sodann im einzelnen aus dem platonischen Text entwickelt wird (413—436) und durch die Lehre von der Idee als „Erklärungsgrund der Erscheinungen“ oder „Vernunftgrund“ (*νόθεαις, αἰτία*) eine weitere Illustrierung erhält. Freilich derselbe Rest von Gebundenheit an die naive Anschauung der „Dinge“, die ihn in eine Seelenmetaphysik, in das „Verdinglichen“ der Begriffe zurückfallen lässt, hindert ihn, die vollen Konsequenzen des reinen Denkens zu ziehen, zu denen, in jedesmal sich steigender Klarheit, in der neueren Philosophie Descartes — Leibniz — Kant durchgedrungen sind.

Alle platonischen Gedankenmotive erscheinen noch einmal in grossartiger Zusammenfassung in den „Gipfelbüchern“ des „Staates“, an deren Hand des Verfassers Schlusskapitel die „Erziehung zur Philosophie“ darstellt. Erst hier wird die Philosophie völlig zum System, das seine Krönung erhält in dem „grössten Wissen“ von der Idee des Guten, das der letzte Sinn der Welt ist (456). Und das Gute ist am letzten Ende identisch mit der Vernunft. Vernunft, theoretisch wie praktisch, aus uns zu entwickeln, ist Ziel und Inhalt des philosophischen Lebens, zu dem die reine Wissenschaft erzieht. —

Das, was Plato für die Fundamentierung der philosophischen Grundmethode geleistet hat, blieb mehr als zwei Jahrtausende über seiner Metaphysik vergessen. Erst die neuere Philosophie, und in ihr durchschlagend erst Kant, hat sich, freilich ohne äussere Anknüpfung an sie, in Naturerkennen und Ethik der sokratisch-platonischen Grundmotive bemächtigt und die Neubegründung der Philosophie als Wissenschaft und Lebensanschauung vollzogen. Diese inneren Zusammenhänge, auf die schon vor ihm andere Neukantianer, wie namentlich H. Cohen und P. Natorp, hingewiesen hatten, in zusammenhängender und überzeugender Weise dargelegt zu haben, ist das Verdienst des Kühnemannschen Buches, dessen Studium wir daher allen Kantfreunden nur warm empfehlen können. Auch auf eine Reihe einzelner Analogien griechischer Philosopheme mit Kantischer Anschauungsweise, auf die der Verfasser ausserdem aufmerksam macht¹⁾, wollen wir zum Schlusse nicht verfehlen hinzuweisen.

Solingen.

Karl Vorländer.

1) Vgl. S. 18 A. (Urteilkraft), 19 A. (Kant und Goethe), 99 A. (Dichotomie), 133 A. (intensive Grösse), 238 (Kant, Descartes, Sokrates), 294 A. (Verhältnis zur Lustlehre), 345 A. 3 (Gerechtigkeitsebegriff), 407 (Kant gegen Herder), 409 (analytisch und synthetisch), 456 A. 2 (Teleologie), 467 f. (verschiedene Stellung Kants und Platos zur Mathematik), 475 f. (Vergleich des Theätet mit Kants Deduktion der Grundsätze des reinen Verstandes).

Cossmann, Paul Nikolaus. Elemente der empirischen Teleologie. Stuttgart, Zimmer, 1899. (132 S.)

Seit etwa zehn Jahren macht sich in der Biologie eine starke Reaktion gegen die „mechanische“ Auffassung der Lebenserscheinungen bemerklich, die nach langen und schweren Kämpfen den Sieg über die teleologische bereits endgiltig errungen zu haben schien. Unter den jüngeren Vertretern der Entwicklungslehre erstehen dem Darwinismus täglich neue Gegner, welche bestreiten, dass die Zweckmässigkeit in der organischen Welt als Produkt blind wirkender Ursachen entstanden sein könne, und in der Physiologie gelangt die Annahme einer dem Organismus eigenen, auf physikalische und chemische Kräfte nicht zurückführbaren Reaktionsfähigkeit mehr und mehr wieder zur Geltung.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, auf die speziellen Thatsachen einzugehen, welche den Glauben an die Leistungsfähigkeit der bisherigen Erklärungsweisen so stark erschüttert haben, zumal durch keine dieser Thatsachen, wie auch die Wortführer der neuen Richtung selbst zugestehen, die Voraussetzungen der mechanistischen Biologie direkt widerlegt werden. Die ganze Frage ist eben in letzter Linie keine Thatsachen- sondern eine Prinzipienfrage; es handelt sich nicht um die Anerkennung oder Bestreitung bestimmter Fakta, sondern um die Voraussetzungen und Begriffe, mit denen wir an diese heranzutreten haben, und eben deshalb ist der Streit der Mechanisten und Teleologen auch für die Philosophie von hervorragendem Interesse, wie er andererseits nicht minder geeignet ist, den Naturforschern die Notwendigkeit einer philosophischen, speziell erkenntnistheoretischen Begründung ihrer Wissenschaft von neuem eindringlich zum Bewusstsein zu bringen. In der That berufen sich denn auch die Anhänger der Teleologie vielfach auf frühere Philosophen, besonders auf Kant und Schopenhauer, im allgemeinen aber muss leider konstatiert werden, dass ihnen die klare Einsicht in den Sinn und die Tragweite der in Frage kommenden Begriffe wie auch eine hinreichende Kenntnis der vorliegenden philosophischen Lösungen der Antinomie zwischen Kausalität und Finalität recht häufig abgehen, denn sonst könnte nicht der Versuch gemacht werden, nebelhafte, halb mystische Vorstellungsweisen ernstlich in die Wissenschaft einzuführen und längst überwundene Anschauungen als neue Wahrheiten vorzubringen.

Eine rühmliche Ausnahme macht in dieser Hinsicht der Verfasser der oben genannten Schrift; obwohl auch er der Kritik Angriffspunkte genug bietet, so hat er sich doch ernstlich bemüht, durch Zurückgehen auf die Grundbedingungen des Naturerkennens der Teleologie eine gesicherte Basis zu schaffen. Er gelangt dabei zu einer eigenartigen, der Kantischen direkt entgegengesetzten Auffassung des Verhältnisses zwischen Kategorie und Erfahrungsinhalt, die es wohl verdient, in diesen Blättern erwähnt und in Kürze besprochen zu werden.

Die einzige Voraussetzung, die C. mit Kant teilt, ist die, dass Erfahrungswissenschaften nicht möglich sind ohne den „mitgebrachten Glauben“ an notwendige Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen. Über die Gründe dieses Glaubens äussert sich der Verf. in verschiedener Weise, indem er ihn einmal als eine „Grundhypothese“ der Erfahrungs-

wissenschaften bezeichnet, die sich von anderen Hypothesen dadurch unterscheidet, dass sie „ihrem Wesen nach immer Hypothese bleiben muss“ (S. 5), daneben aber doch wenigstens für das Kausalgesetz, d. h. den Glauben an kausale Zusammenhänge Denknöthwendigkeit in Anspruch nimmt (S. 21). Dies ist indes nur ein nebensächlicher Punkt in der Untersuchung, deren Hauptthema die Frage bildet, ob sich alle notwendigen Zusammenhänge schliesslich auf kausale Relationen zurückführen lassen, oder ob es neben der Kausalität noch andere typische Formen notwendiger Verknüpfung giebt.

Mit Recht betont der Verf., dass die mechanistische Anschauung in letzter Linie in der Lehre von der „Alleingiltigkeit“ der Kausalität wurzelt, und er geht daher ganz folgerichtig vor allem darauf aus, dieses „Dogma“ umzustürzen. Aus dem Begriffe des notwendigen Zusammenhangs ergibt sich, wie gleich eingangs ausgeführt wird, nichts hinsichtlich der Form der in Wirklichkeit vorkommenden Zusammenhänge; unendlich viele Arten von Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den Erscheinungen sind denkbar, und nur die Erfahrung kann entscheiden, welche davon wirklich existieren. Die Annahme, dass aller notwendige Zusammenhang ausschliesslich auf Kausalität beruhe, überschreitet also, wie hieraus gefolgert wird, das „Voraussetzungsminimum“ der empirischen Forschung und bezeichnet ein Vorurteil, von dem die Wissenschaft sich frei zu machen hat. Mit der Alleingiltigkeit soll indes keineswegs zugleich die „Allgemeingiltigkeit“ der Kausalität bestritten werden. Der Satz, dass jede Erscheinung als Wirkung mit Notwendigkeit auf eine andere, ihre Ursache, folgt, wird ja, wie wir sahen, ausdrücklich als unentbehrliche Prämisse des wissenschaftlichen Denkens anerkannt; aber die Allgemeingiltigkeit schliesst nach C. die Alleingiltigkeit noch nicht ein, denn es giebt „keinen Grund, weshalb dieselbe Erscheinung nicht verschiedenen Zusammenhängen eingeordnet werden könnte, je nachdem, mit welchen anderen Erscheinungen wir sie zusammenhalten“ (S. 26). Die entgegengesetzte Ansicht beruhe auf einem Anthropomorphismus: indem wir das Verhältnis zwischen Willen und äusserem Erfolg auf das objektive Geschehen übertragen, scheine es eine Absurdität zu sein, „dass die ihrer Herkunft nach anscheinend so genau bekannte Wirkung als abhängig gedacht werden solle von irgend etwas in der Welt ausser von ihrer Ursache“ (S. 25).

Mit alledem ist nun freilich zunächst nur die Möglichkeit anderweitiger Abhängigkeitsformen erwiesen; das thatsächliche Vorkommen wenigstens einer zweiten, eben der teleologischen, soll im zweiten Kapitel erwiesen werden. Aus der Analyse einer grösseren Zahl biologischer Beispiele glaubt der Verf. den Schluss ziehen zu dürfen, dass es eine besondere, „spezifisch biologische Gesetzmässigkeit“ giebt. Von der Richtigkeit dieses Schlusses, d. h. von der Unmöglichkeit alle Besonderheiten der Lebensvorgänge aus den allgemeinen (kausalen) Naturgesetzen zu erklären, haben mich freilich die von C. vorgebrachten Argumente so wenig überzeugen können, wie die Beweisgründe der anderen Teleologen; es soll aber hier nur auf die allgemein logische Seite des Problems eingegangen werden, und da ist anzuerkennen, dass der Verf. wenigstens nicht so groben Begriffsverirrungen verfallen ist, wie die Mehrzahl seiner Gesinnungsge-

nossen. So werden Zweckursachen, zweckthätige Kräfte u. dergl. von ihm ebenso entschieden verworfen wie von den Mechanisten, weil sie mit den berechtigten Forderungen der Kausalitätstheorie unvereinbar seien (S. 62). Das Charakteristische der teleologischen Gesetzmässigkeit liegt vielmehr seiner Ansicht nach ausschliesslich darin, dass bei ihr nicht wie bei der Kausalität zwei, sondern drei Glieder in einem notwendigen Zusammenhange untereinander stehen. Während die Formel der Kausalität besage, dass auf ein und dasselbe u ein und dasselbe w notwendig folgt, drücke ein teleologisches Gesetz die Thatsache aus, dass auf ein variables c ein variables d so folgt, dass ein konstantes e eintritt (S. 55). So stellen, um ein von C. selbst gebrauchtes Beispiel anzuführen, der Organismus und ein auf ihn wirkender Lichtreiz einen Komplex von Umständen (c) dar, auf ihn folgt der je nach diesen Umständen variable Reflexvorgang (d) im Sehorgan dergestalt, dass der Schutz (e) als konstantes Endziel erreicht wird. Von einem Ziel dürfte man freilich hierbei im Sinne des Verfassers streng genommen gar nicht reden, da dieser Begriff die ideelle Voraussetzung des Erfolges einschliesst, welche kein notwendiges Element der teleologischen Determination ist: „es ist in der Natur dreigliedriger Zusammenhänge nicht begründet, dass das dritte Glied, bevor es eintritt, schon irgendwie in der Vorstellung vorhanden sein musste“ (S. 62).

Dies die Grundlinien der Theorie. Von den sich aufdrängenden Bedenken mögen hier nur drei hervorgehoben werden. Zunächst wird meines Erachtens durch die zuletzt erwähnte Bestimmung der Begriff des Teleologischen aufgehoben. Von Teleologie im eigentlichen Sinne kann nur da gesprochen werden, wo Zweckbeziehungen bestehen; diese setzen aber Zweckvorstellungen voraus. Demnach involviert die C.sche Definition der teleologischen Verknüpfung eine Änderung des Sprachgebrauches, die nur irreführend wirken kann. Sodann scheint mir der Begriff des dreigliedrigen Zusammenhanges, den C. der Kausalität als neue Kategorie zur Seite stellt, an sich sehr anfechtbar zu sein. Bleiben wir einmal bei dem oben angeführten Beispiel, so bezeichnen zwar das erste und zweite Glied einen konkreten Zustand oder Vorgang, aber das dritte (der Schutz) ist ein abstrakter Beziehungsbegriff, dem als solchen nichts Thatsächliches entspricht. Dadurch wird es vollkommen ausgeschlossen, hier von einem notwendigen Zusammenhange im selben Sinne zu reden wie bei der Kausalität. Von einem richtigen Gefühle geleitet warnt daher der Verfasser auch selbst davor, das dritte Glied einer teleologischen Relation „zu allgemein“ zu fassen und z. B. alle Vorgänge im Organismus mit der „Erhaltung der Art“ in Verbindung zu bringen; aber wie weit man auch bei der teleologischen Analyse ins Einzelne und Besondere gehen möge, so wird doch das dritte Glied immer den bezeichneten Charakter behalten. Wie kann ferner noch von einem notwendigen Zusammenhange gesprochen werden, wenn es möglich ist, dass in einzelnen Fällen das dritte Glied überhaupt nicht eintritt, obwohl das erste und zweite gegeben sind? (S. 61). Endlich sehe ich nicht ein, wie die teleologische Verknüpfung mit der kausalen vereinbar sein soll.

Wenn das Kausalgesetz allgemeingiltig ist, d. h. wenn es einen universellen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen giebt, innerhalb

dessen jede einzelne Erscheinung ihren bestimmten Platz hat, so ist sie dadurch eindeutig determiniert; kann sie daneben noch einem zweiten System einander bestimmender Glieder angehören, ist, wie C. behauptet, eine „doppelte Necessität des Naturlaufs“ denkbar? In der Mathematik, auf welche der Verf. auch bezug nimmt, ist allerdings der Fall ganz gewöhnlich, dass ein und dasselbe Objekt bald von diesen bald von jenen Bedingungen abhängig gedacht wird; aber dieser Wechsel der Auffassung ist doch nur deshalb möglich, weil die mathematischen Objekte nur im Denken existieren, das die zu ihrer Erzeugung erforderlichen Operationen in verschiedener Ordnung ausführen kann. Dagegen sind die Naturerscheinungen (unbeschadet ihrer etwaigen transcendenten Idealität) gegeben, das Denken kann weder ihren Inhalt noch auch die Art ihrer Verbindung willkürlich ändern; wenn also überhaupt notwendige Zusammenhänge zwischen ihnen bestehen, so kann jede einzelne von ihnen nur in einer Weise mit anderen verknüpft sein, es ist nur eine den Erscheinungen selbst innewohnende Ordnung denkbar. Von einem Nebeneinanderbestehen der kausalen und der teleologischen Gesetzmässigkeit könnte also nur gesprochen werden, wenn man entweder der einen von ihnen oder beiden die objektive Realität abspricht, d. h. wenn man, mit Kant zu reden, Kausalität und Finalität oder wenigstens eine davon von Kategorien zu blossen Reflexionsbegriffen degradiert. In der That neigt C. zu dieser Anschauung hin, wie aus der Bemerkung erhellt, dass dieselbe Erscheinung verschiedenen Zusammenhängen eingeordnet werden könne, je nachdem, mit welchen anderen Erscheinungen „wir sie zusammenhalten“. Er hat sich aber wohl nicht genügend klar gemacht, dass er dann den Standpunkt des naturwissenschaftlichen Realismus verlassen und sich zu einem empirischen Phänomenalismus bekennen müsste. Nehmen wir an, dass die kausalen Beziehungen erst dadurch zu Stande kommen, dass wir die Data der Wahrnehmung mit einander vergleichen, sie „zusammenhalten“ u. s. w., so würde der Begriff der „Aussenwelt“ als eines Systems durch mannigfache Beziehungen unter einander verknüpfter Objekte aufgehoben, und als gegeben hätten nicht mehr die Dinge sondern nur noch die Sinnesempfindungen zu gelten.

Sondershausen.

Dr. E. König.

Selbstanzeigen.

Perry, R. B. The Abstract Freedom of Kant. Philosophical Review IX, 6, Nov. 1900 (p. 630—647).

This paper is not so much a work of exposition as an effort to attain a clearer consciousness of the real import and significance of a portion of the Kantian criticism, and of its affiliation with certain tendencies of subsequent thought. The freedom of the Kantian Kritiks is called an abstraction because it is found to be identical with the logically separable aspect of finality or irreducible factness that may be attrib-

universe as a whole. The Kantian analysis amounts to the contention that the causal series is a secondary process, inasmuch as the causal law itself along with all other specific determinations is in the last analysis dependant upon the arbitrary fiat of the universe to be as it is. This abstraction provides a solution for the Third Antinomy in the first *Kritik* since it furnishes an idea of the unconditioned that does not offend the Understanding.

It also accounts for the moral nature of the individual, since his conviction of freedom may be attributed to his consciousness of self-existence without content.

Freedom means the priority of the universal fact to any one of its specific determinations; an aspect of every existent object, but having a special significance in the self-consciousness of man. Such a definition of freedom brings Kant into substantial agreement with Schopenhauer as well as the idealistic movement. The definition is to be clearly distinguished from such as makes provision for alternative possibilities within the same universe, and fails to ground such ethical theories as are commonly held together with it.

Finally, it is the belief of the author that the identification of this theory and the recognition of it in its various disguises as essentially opposed to the freedom required for the ethics of demand and reproach, is an important step in the direction of the final solution of this difficult but inevitable problem.

Northampton (Smith College).

R. B. Perry.

Schwartzkopff, P., Dr., Prof. in Wernigerode. Beweis für das Dasein Gottes, den Gebildeten unter den Zweiflern gewidmet. Halle u. Bremen, C. E. Müller. 1901. (118 S.)

Verf. sucht den kosmologischen Beweis durch Umgestaltung desselben haltbar zu machen, zieht sodann den teleologischen und moralischen zur Ergänzung herbei und lässt diese „Wissensbeweise“ in einem Glaubensbeweise gipfeln, den er als „christologischen“ bezeichnet. Für die „Kantstudien“ dürfte zunächst die Art von Interesse sein, wie Verf. jenen ersteren Beweis zu erneuern sucht, der für ihn selber den Kern seines Büchleins ausmacht. Nach seiner Überzeugung kann derselbe nur unter zwei Bedingungen gelingen. Einmal, wenn man ihm statt eines überweltlichen ein innerweltliches Ziel giebt. Denn Kant hat bewiesen, dass man von der Welt aus nicht unmittelbar einen überweltlichen Gott erschliessen kann. Sodann, wenn in den Erscheinungen der Welt die „Dinge an sich“ erscheinen — wenn auch nicht durchaus so, wie sie an sich sind (z. B. unräumlich) — und sich in den innerweltlichen Wirkungen als deren Ursachen auswirken. — Freilich widerspricht dies der Annahme des grossen Königsberger Denkers. Nach diesem kommt vielmehr die Ursächlichkeit dem Dinge an sich nicht zu. Sie ist nur eine Fama, in welche die Eigenart unseres Verstandes die Erscheinungen kleidet. Sollte Kant hierin recht haben, so würde mithin ein ursächlicher Schluss von den Weltwirkungen auf ihren innerweltlichen Urheber, auch auf dem Wege des Verf.s nicht angehn. Und doch weist dieser auf die

Thatsache des Gefühls hin. Wir werden unseres Selbstes, als Trägers und Ausgangspunktes des Gefühls, mithin als Dinges an sich und Ursache, unmittelbar inne. Und diese Dinglichkeit und Ursächlichkeit übertragen wir nicht erst mittelst unserer denkenden Auffassung auf das Gefühl. Freilich muss man sich des Gefühls erinnern, um es von der Vorstellung unterscheiden zu können. Wie man sich jedoch der letzteren nur vorstellend erinnert, so des Gefühls nur fühlend. Und so erfahren wir in ihm ein unmittelbares Erlebnis, welchem seinerseits dieser Erlebnischarakter so gut zukommt, wie dem „Vorstellen“, und das sich von dessen Objektivität durch seine subjektive Eigenart unterscheidet. — Verf. zeigt dann weiter, dass sich die in der Innenwelt gefundene Ursächlichkeit auch auf die Aussenwelt, auf das ganze Universum erstreckt. — Dieser positive Nachweis der Ursächlichkeit der Dinge an sich wird durch einen kritischen Exkurs über Kants Auffassung derselben in Deussens durch Klarheit ausgezeichneter Formulierung ergänzt. Da demnächst eine ausführlichere Beurteilung der Deussenschen Anschauung von der Hand des Verf.s in den „Theol. St. u. Krit.“ erscheinen wird, so müssen hier folgende Andeutungen genügen. Zu den Gründen, die D. in seinen „Elem. d. Metaphys.“ für die rein intellektuelle Apriorität der Ursächlichkeit anführt, gehört vor allem der: man könne die Anschauung der Aussenwelt nicht erklären, ohne die Causalität zu Hilfe zu ziehen. Nun ist in der That das Subjekt dem Objekt gegenüber apriorisch. Aber nicht erst der Denkende, sondern der Fühlende wird des ursächlichen Wirkens als der wesentlichen Form seines Erlebens inne und erlebt sich zugleich als Substrat dieses Wirkens, also als Ursache. Deshalb bringt er die Ursächlichkeit, natürlich: unreflektiert, schon zur Bildung seiner Anschauung von der Aussenwelt mit. — Andererseits fasst D. die Materie als „die in Raum und Zeit angeschaute Causalität“. Und da diese dem Intellekt als ursprüngliche Form seines Vorstellens anhafte, soll sie von ihm abhängig sein. Nun ist jedoch die Materie, abgesehen von den ihr zu grunde liegenden Kräften, eine unwirkliche Abstraktion. Diesen, angeblich „von ihr getragenen“ Kräften gesteht aber D. selber ein vom Intellekt unabhängiges Dasein zu. — Endlich ergibt sich die „ausnahmslose Notwendigkeit“ des Causalitätsgesetzes nicht aus seiner apriorischen Intellektualität, sondern daraus, dass das Wirken die wesentliche Form des Daseins überhaupt darstellt. — Es ist andererseits wiederum eine blosse Abstraktion, von der „Ursächlichkeit“ die „Zeitlichkeit“ zu trennen. Diese kommt vielmehr dem Wirken als solchem zu. Daher lassen sich die Beziehungen der Zeitlichkeit auf die Ursächlichkeit zurückführen. — Doch bringen wir, nach dieser kritischen Unterbrechung, den positiven Gang des kosmol. Beweises selber noch kurz zu Ende. Die Summe des Weltwirkens stellt sich für den Verf. näher als eine durchgreifende innere Wirkungsgemeinschaft dar. Und so bildet er den Gedanken Lotzes für seinen Zweck um, dass jene Gemeinschaft ein verbindendes Wirken fordere, und findet dann in dem Träger der universellen Wirkungseinheit die Weltseele. Es muss aber die Art des immanenten Weltgrundes der Art seiner Wirkungen entsprechen. Da nun die Weltursache auch in ihren geistigen und persönlichen Wirkungen immanent ist. so ist

nur geistig und persönlich sein. Ja, da sie gleichzeitig auch den „materiellen“ Weltwirkungen einwohnt, so muss sie auch in ihnen selbstbewusst und persönlich wirken, weil sie eine Einheit in sich selber bildet. Und sofern unter Persönlichkeit die Selbständigkeit geistigen Lebens zu verstehen ist, muss diese in vollem Masse einzig dem Urheber und Träger des All-Lebens eignen. — Schliesslich soll der „christologische“ Beweis dem sittlich-lauteren Sachkenner zeigen, dass in Christus die heilige Liebe jenes persönlichen Weltgeistes in die geschichtliche Erscheinung trete. —
Wernigerode. P. Schwartzkopff.

Wyneken, Ernst Fr., Dr. Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele. Eine neue Erkenntnistheorie. Heidelberg, C. Winter, 1901. (XVI u. 446 S.)

Das vorliegende Werk, welches die Ausführung vom Thema einer vor 30 Jahren veröffentlichten Dissertation: „Das Naturgesetz der Seele oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese“ (Hannover 1869) ist, seinerseits aber fortlaufend in Auseinandersetzung mit Kant verläuft, kündigt sich als der 1. Teil einer Gesamtanschauung an, als deren weitere Teile „Das Naturgesetz der Seele und die menschliche Freiheit“ und „Rationale Orthodoxie“ in Aussicht genommen sind. Der Aufbau entspricht also einigermaßen dem Kantischen in der Kr. d. r. V., sowie d. pr. V. in den beiden ersten Teilen, obschon die bedeutende Abweichung vorhanden ist, dass das vorliegende Buch sich rein auf die Art, wie wir erkennen, unter völligem Absehen vom Sittlichen und Religiösen, beschränkt, aber so, dass der erste Teil der Kr. d. U. darin noch zur Besprechung gelangt, während ihr zweiter Teil nebst der „Religion innerhalb der Grenzen d. r. V.“ für das nächste 2. Werk in Frage kommt. Das letzte 3. Werk würde dann untersuchen, ob das genuine Christentum als gegebene Offenbarung, also in der orthodoxen Form, in welcher es bisher sich immer wieder behauptet hat, nicht nur die Kr. d. r. u. d. pr. V. zu vertragen im stande sei, sondern ob es sich als die natürliche und befriedigende Erfüllung der Postulate der Vernunft darstelle.

Den eigentlichen Ausgangspunkt nimmt dies Werk in Anknüpfung an Cartesius von dem Bedenken gegen Kant, dass er nicht nur die synthetischen Urteile a priori, auch nicht nur, wie man wohl sonst gefordert hat, diese zusammen mit den aposteriorischen, sondern auch unter Einschluss der analytischen, kurz, dass er die innere Notwendigkeit der Urteilsbildung überhaupt als das Problem, um das es sich handelt, habe fassen müssen. Das führt auf das Subjekt und Objekt der Urteile, und darum auf eine Untersuchung über „Kant und das Ding an sich“, die zunächst in einer Kritik seiner Widerlegung des Idealismus verläuft, mit dem Ergebnisse, dass nach K.'s Auffassung, und zwar 1. und 2. Ausg., wirkliche Dinge an sich den Erscheinungen „zum Grunde liegen“, wodurch sich dann als Kern des Kantischen Realismus — in Übereinstimmung mit B. Erdmann und, wie ich jetzt sehe, auch mit Paulsen — ergibt, dass er die monadologische Grundlage s. z. s. heimlich stets beibehalten hat, und zwar mit der Neigung, den Willen als die Grundkraft der Monaden zu fassen, doch aber daran gehindert durch die Auffassung

der erkennenden Seelenmonade d. h. des denkenden Dinges an sich als „Intelligenz“ im realen (nicht mit gedachten) Subjekt, das sich mit dem tatsächlichen Erleben seiner selbst; wenn auch nur in der Vorstellung des inneren Sinnes als Erscheinung, als den festen Ausgangspunkt aller Gewissheit darbietet, damit aber auch das Ding an sich als absolut unbekanntes zu fassen unmöglich macht.

Und nur so, wenn ein bestimmtes Subjekt für eine Aussage gewonnen war, konnte ein positiver Aufbau, insonderheit seitens der Naturwissenschaft mit ihrer atomistischen Grundlage in Angriff genommen werden, wie an Viktor Meyer, W. Ostwald und insonderheit an H. v. Helmholtz dargethan wird, an letzterem aber noch dies, dass er obschon vermeintlicher Kantianer dennoch ohne es selbst zu merken, einen tiefgreifenden Fehler K.'s korrigiert, sofern dieser übersah, wie „Notwendigkeit und Allgemeinheit“ auch noch entstehen können, wenn aus jeder Erfahrung die Anschauungsformen und Kategorien sich herstellen müssen, womit also die rein apriorische Grundlage seiner Auffassung, und auch für die Mathematik, fällt und doch, in sofern erhalten bleibt, als die allein vom Geiste aus geschehende Synthese die Erscheinungswelt aus der Erfahrung entstehen lässt, jedoch nur so, dass die Gesetzmässigkeit der realen Welt der Dinge an sich dem Geiste sich wenn auch nicht in Abbildern, so doch in Zeichen zu offenbaren vermag.

Freilich ist das reale Ding an sich damit immer nur eine „Hypothese“, deren ausdrückliche Berechtigung gegen K. mit Lotze und Wundt festgehalten wird, aber die eigentliche Hypothese dabei ist nun die, dass wir gegenüber dem Postulate der atomistischen Naturwissenschaft von letzten unteilbaren Teilen uns auf die Trägerin unserer Bewusstseinsseinheit, die Seele, als das einzige im Gebiete der Erfahrung gegebene unteilbare Wirkliche verwiesen sehen, das wir daher — und zwar gegenüber dem Materialismus — hypothetisch auch als die den Erscheinungsobjekten zu Grunde liegende Realität einzufügen haben; d. h. die Welt besteht aus Seelen.

Und nun beginnt von hier aus der positive Aufbau, und zwar ausgehend von einer „Fiktion“, aber nach Analogie der Naturwissenschaft in der Stereochemie, nämlich von der Annahme, wie 2 Willensmonaden auf einander einwirken müssen, worauf zu antworten ist, dass dies nur in dreifacher Weise denkbar sei, entweder so, dass die eine die andere überwältigt oder von der letzteren überwältigt werde, oder dass beide sich das Gleichgewicht halten. Und wenn man nun — auf Grund der von Kant festgestellten psychologischen Dreiteilung von Erkennen, Wollen und Fühlen — fragt, ob nicht etwa diese als subj. Erlebnisse der Dreiheit der obigen Lage entsprechen, so ergibt sich, dass das Fühlen als ein Überwältigtwerden, das Wollen als ein Überwältigen und das Erkennen als „der Wille im Gleichgewichte“ zu fassen sind. So ist das Ding an sich von zwei Seiten her festgelegt (vgl. III, 19 d. chron. A. v. Hartenstein). Aber mehr als das, es ergibt sich daraus ein Gesetz, das Naturgesetz der Seele, sofern immer ein Überwältigtwerden von einem Eindrücke im Fühlen das Erste ist, das stets durch das Erkennen als Gleichgewichts-¹¹ wältigen des Objekts im Wollen hindurchgehen muss, dann

gange zum Subjekt die Stufe des Gleichgewichts als Empfinden erlebt, um von da ins Fühlen auszumünden, oder, da dasselbe als aufnehmender Wille auch ins Begehren sich wandeln kann, mit demselben den Fortgang zu nehmen. Dieser ganze Prozess aber wird nun zu einem „Vorstellungsverlaufe“ dadurch, dass mittelst der Sinnesorgane stets Aggregate von Monaden, s. z. s. auf die Seele einwirken und erst von ihr zu Einheiten verbunden werden, wobei auch erklärt wird, woher es rührt, dass wir lebendige Seelen, d. h. Dinge an sich, als tote Materie, d. h. als Erscheinung, auffassen.

Wenn nun von hier aus das Raum- und Zeitproblem in eigenartiger Weise mittelst Unterscheidung des metaphysischen, psychologischen und empirisch-intuitiven Begriffs von Raum, wie Zeit gelöst wird, so führen erst die Verstandeskategorien auf die eigentliche Bedeutung der so gewonnenen Auffassung. Denn nun erklärt sich mit einem Male, warum dem Menschen das diskursive Denken, in Urteilen, eignet, nämlich wegen des doppelten Gleichgewichtspunktes vom Erkennen und Empfinden, die durch den Willen als Copula zu einem Satze bezw. Urteile verbunden werden, so dass im Satze „der Baum ist grün“ das Erkenntnisobjekt mit dem Empfindungsprädikate durch einen Willensakt zusammengefügt wird. Wenn nun dieser Akt als „Identitätssatz“ zu fassen ist, so entsteht aus ihm in eigenartiger Weise der transitive Satz als „Kausalitätssatz“ aus der Verbindung zweier Sätze, dem sich dann noch die Verbindung dreier Sätze im Schlusse mittelst der „Subsumtion“ anschliesst, so dass also Identität, Kausalität und Subsumtion als die Hauptkategorien — jedoch nach vollständiger Interpretation der gesamten Kategorientafel — sich ergeben.

Auf Grund dieser Ausführungen wird dann der Unterschied von Mensch und Tier bestimmt, und zwar unter besonderem Eingehen auf den Ursprung der menschlichen Sprache und der Herausbildung des Ich, woran sich wieder die Feststellung des subj. Zweckbegriffs (als Funktion in der Erkenntnistheorie) als das Ergreifen einer Conclusio, zu der die Prämissen gesucht werden, anschliesst. Und das Ganze schliesst dann ab mit einer Untersuchung des menschlichen Erkennens in Kunst und Wissenschaft, aber ausgehend von der verschiedenen Erkenntnisweise (im weiteren Sinne) von Mann und Weib, sofern letzteres mit dem Künstler darin verwandt erscheint, dass beide, gegenüber dem Manne und besonders auch dem Manne der Wissenschaft, vom Empfindungsurteile statt Erkenntnisurteile ausgehen — ein Standpunkt, der betr. des Künstlers auch bei Kant in seiner Kr. d. U. nachgewiesen wird, und zwar in Übereinstimmung mit K. insofern, als hier zwar nicht bei jeder Erfahrung die harmonische Empfindung eintritt, wohl aber jedesmal, wenn eine bestimmte Art der Erfahrung gegeben ist, eintreten muss. Und damit wird dann das wissenschaftliche, letztlich auf die Feststellung von Gesetzen gerichtete Denken in Parallele gestellt, und das Ganze mit einer Nachweisung des Naturgesetzes der Seele auf den verschiedenen Altersstufen beschlossen.

Edesheim in Hannover.

Dr. E. F. Wyneken.

Seitz, Anton, Dr. Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Ang. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen

Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang. Historisch-philosophische Studie. Würzburg, Goebel, 1899. (VIII u. 136 S.)

Die hohe Wertschätzung, welche Kant dem Eklektiker Crusius entgegenbringt (vgl. Marquardt, Kant und Crusius, Kiel 1885), stellt die Bedeutung des letzteren für die Kantstudien ausser Zweifel. Ein gemeinsamer Zug beider Philosophen ist die Vermittelungstendenz, welche sich z. B. in dem Kantschen Satze bekundet: „Wenn Männer von gutem Verstand, bei denen entweder auf keinem oder auf beiden Teilen die Vermutung fremder Absichten zu finden ist, ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeiten gemäss, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewissem Masse Recht lässt“ (Kant, Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte [1747], 2. Hauptstück, § 21), W. W. von J. H. v. Kirchmann, Kleinere Schriften zur Naturphilosophie, 2. Abteilung, Berlin 1873, S. 35).

In der vielumstrittenen Frage der Willensfreiheit tritt demgemäss Kant zwar in seiner vorkritischen Periode Crusius entgegen, indem er sich zum Leibniz-Wolffschen Determinismus bekennt, späterhin jedoch führt er unter den Antinomien der rationalen Kosmologie die Kausalität durch Freiheit neben jener nach Naturgesetzen auf und räumt im Interesse der Moral und Religion dem intelligiblen Charakter d. i. dem Menschen als Vernunftwesen oder Ding an sich im Gegensatz zum Sinnenwesen oder zur Erscheinung eine Freiheit ein. Auf diese Weise nähert er sich wieder mehr Crusius, welcher vorzüglich wegen der verderblichen Konsequenzen auf religiös-sittlichem Gebiet gegen das Leibniz-Wolffsche System der prästabilierten Harmonie in die Schranken trat, um in weiser Mässigung weder einem absoluten Determinismus noch einem absoluten Indeterminismus sich in die Arme zu werfen, sondern einem relativen Indeterminismus das Wort zu reden, den man ebensogut als relativen Determinismus bezeichnen kann.

Obige Abhandlung legt nicht nur dar, zu welchen Resultaten und auf welche Weise Crusius zu denselben gelangte, sondern auch, wie sich aus dem Leibnizschen Monadensystem der Determinismus unaufhaltsam herausentwickelt in dreifacher Abstufung, zuerst angebahnt durch den psychischen Dynamismus, welcher nach dem Gesetz der Kontinuität und Analogie in allen beseelten Körpern oder lebendigen Maschinen der Monaden gleichsam das von selbst ablaufende Räderwerk für das grosse Getriebe des Weltmechanismus beschafft, sodann deutlicher geoffenbart in dem Intellektualismus, welcher den Willensentscheid als unmittelbare Folge eines gesetzmässigen, intellektuellen Entwicklungsprozesses betrachtet, endlich vollkommen ausgestaltet im Prädeterminismus der prästabilierten Harmonie, welcher die Monaden in absoluter Abhängigkeit von dem alles gesetzmässig ordnenden Welt schöpfer hinstellt und ihre vom relativen Indeterminismus angenommene bedingte Selbständigkeit mit einer blossen Selbstthätigkeit vertauscht.

Der Standpunkt des Leibniz bzw. Wolff wie jener des Crusius wird indes nicht allein systematisch entwickelt, sondern auch historisch-

psychologisch begründet, weil die Geschichte der Philosophie im letzten Grunde in der Geschichte der Persönlichkeit wurzelt. Alle, auch die geheimsten Triebfedern, insbesondere die religiösen Motive, der Einfluss eines Luther bezw. Melanchthon und Jansenius auf die Stellungnahme zum Freiheitsproblem werden eingehend gewürdigt, um den strengsten Anforderungen einer philosophiegeschichtlichen Darstellung zu genügen und die verborgenen Zusammenhänge nach allen Seiten hin zu offenbaren. Das Hauptgewicht wird auf eine möglichst objektive und erschöpfende Darstellung der entgegengesetzten und doch wieder in manchen Punkten zusammenführenden Denkrichtungen gelegt.

München.

Dr. Anton Seitz.

Lessing, Theodor. African Spirs Erkenntnislehre. Diss. Erlangen 1899. (127 S.)

African Spir, 1857 in Südrussland geboren, 1890 in Genf gestorben, hat wenig Beachtung gefunden, und doch ist sein System eine der selbständigsten Neubildungen des Kriticismus. Spir hatte Kants Vernunftkritik schon als Knabe in seiner südrussischen Heimat studiert, in der Übersetzung von Tissot. Er kam 1862 nach Deutschland und schloss sich der Schule Herbarts und zumal an Drobisch an. In negativer Richtung wirkte auf ihn der sogen. Agnosticismus und besonders Stuart Mill, gegen dessen induktive Logik er den Kantischen Nativismus vertrat. Dazu kamen bei Spir ethisch-religiöse Grundstimmungen, die oft an Tolstoi erinnern.

Sein Hauptwerk „Denken und Wirklichkeit“, das bisher drei Auflagen erlebte, bezeichnete Spir als „Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie“. — Er ist Dualist, ausgehend von dem nie überbrückbaren Gegensatz von Denken und Erfahren, der für Kant schon feststand, als er die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren aufwies, Grund und Folge von Ursache und Wirkung schied und zeigte, dass die negative Grösse etwas anderes sei im Denken, etwas anderes in der Wirklichkeit. Hier nun knüpft Spir an, um nach gründlicher Analyse der Denkgesetze endlich einen Übergang von der Logik zur Ontologie zu finden. Er findet ein oberstes Gesetz des Denkens, eine Grundkategorie, in seiner Sprache einen „Begriff a priori“, in welchem sowohl die reinen Anschauungsformen der transcendentalen Ästhetik, die Verstandesformen, wie die Ideen des Unbedingten, bereits enthalten sind.

Diese Urkategorie ist die Substanz und ihr formaler Ausdruck ist der Satz der Identität . . . Spir weist zunächst nach, dass der Satz des Widerspruchs die negative, der Satz vom zureichenden Grunde die erweiterte Form des Satzes der Identität seien und leitet sodann Raum und Zeit aus jenem apriorischen Substanzbegriffe her.

Die Gegner Kants, die den Nachweis einer erkenntnistheoretischen Grundlage der formalen Logik bei ihm vermissen, oder ein einheitliches höheres Prinzip für die Transcendentalphilosophie begehren, finden hier ein oberstes Grundgesetz des Denkens, welches alle Logik von vornherein bestimmt.

Der Gipfel des Kantischen Systems, das „Ding an sich“, das für andere Kantianer entweder blosser Grenzbegriff ist, oder (wie für Schopenhauer) substantielle Realität, ist für Spir ein Begriff a priori, der alle anderen Denkformen enthält.

Auch die Vernunftideen sind nur Umschreibungen dieser einen Urkategorie: „Seele“ die nach innen verlegte, „Welt“ die aussen gesuchte Substanz, und „Gott“ die Zusammenfassung beider in einer noch höheren Substantialität, also nur ein anderes Wort für das Grundgesetz des Denkens selber. —

Die einzige durch Denken erschliessbare Realität wurde somit selbst wieder zur Kategorie des Denkens, so dass wir uns schliesslich immer nur im Kreise bewegen . . .

Von seiner Entdeckung dieses allem Denken zugrundeliegenden, aber dem Inhalt des Denkens selber fremden Grundgesetzes leitete Spir allen Ernstes eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte her und hielt sie für das wichtigste Ereignis des letzten Jahrhunderts. Da die gesamte Welt der Erfahrung nichts ist als ein Gewebe von Relationen, ewiger Fluss und Erscheinung, so sind wir mit jenem Grundbegriff unseres Denkens auf ein Gesetz gestossen, nach dem wir uns zwar alle Erfahrung vermitteln, das aber selber niemals aus Erfahrung gewonnen sein kann, vielmehr ihr überall widerspricht.

Weder unser relatives, scheinbares „Ich“, noch die relative und scheinbare Welt seiner Objekte entspricht dieser „Norm“. Alle Realität reduziert sich also auf eine logische Denkform und die Relativität alles Wissens ist endgültig erkannt . . .

Bis hierhin vermag ich mit Spir zu gehen und in seiner Leistung die wertvollste Erweiterung der Kantischen Erkenntniskritik zu ehren. Nun aber spielt leider jene „Norm“ bei ihm die Rolle eines kategorischen Imperativs und enthält von Gnaden des Theoretikers alle möglichen „praktischen“ moralisch-religiösen Realitäten. Auf die feinste Erkenntniskritik baut sich — auch darin an Kant erinnernd — eine mir persönlich unsympathische mythologisch-dialektische Religionssophistik und Formalethik, die jener Wissenskritik einen scholastischen Unter- und Hintergrund giebt. Denn nicht auf seinen dialektischen Erweis eines letzten apriorischen Grenzbegriffs des Denkens legt dieser Forscher wert, sondern auf die Unvereinbarkeit dieser Grundkategorie mit der Erfahrungswelt, die durch diese Unvereinbarkeit als „abnorm“ gekennzeichnet ist, während jener Grenzbegriff uns die Gewähr einer „höheren“ Realität geben soll, in der unser „wahrhaft eigenes Wesen“, unsere „bessere Natur“ beschlossen ist, die für uns das Ideal und das absolute Sittengebot darstellt . . .

Meine Beschäftigung mit den Schriften Spirs fiel in frühe Jünglingsjahre, und so dürfte ich, inzwischen in anderen, der Philosophie feindlichen Lagern heimisch geworden, weniger ein Anhänger als ein Kritiker seines Systems sein.

München.

Th. Lessing.

Bibliographische Notizen.

Paulsens Abhandlung „Kant der Philosoph des Protestantismus“ („KSt.“ IV, 1, 1 ff.) hat in der „Deutschen Litteratur-Zeitung“, 1900, No. 2 eine ebenso eingehende als sympathische Besprechung durch Professor D. Ernst Troeltsch (Heidelberg) erfahren. Troeltsch macht darauf aufmerksam, wie „die gleiche Combination von Kantianismus und Protestantismus, die hier polemisch gemeint ist, in apologetischer Absicht von protestantischen Theologen vollzogen worden“ ist. „Auf der Theorie, das zu der in Luther sich aussprechenden Auffassung der Religion erst Kant die ihr correspondierende Fassung des philosophischen Problems gebracht habe, beruht der Ausbau der Ritschl'schen Schule.“ Indem Paulsen diese Combination anerkennt, stellt er sich „in der Hauptsache entschieden auf die Seite der protestantisch-apologetischen Fassung dieser Combination. Immerhin aber geschieht das doch in erster Linie nur in dem Sinne, dass er die Kantische Philosophie als den Sammelpunkt aller wissenschaftlichen, religiösen und ethischen Interessen des autonomen Denkens der Gegenwart darstellt, wie ein solcher nur auf protestantischem Boden möglich ist und sowohl gegen die wachsende Reaktion als auch gegen die verderbliche Weltanschauung der Nervosität allein Schutz zu gewähren imstande ist“. Kantianismus und Protestantismus vereinigt würden „vor Allem die Hauptstützen des Ultramontanismus zu Fall bringen können, die moderne Indifferenz gegen alle Wahrheitsfragen, den Unglauben an die Macht der Ideen, die nervöse Philosophie der Blasierten, die ihre Aufgeklärtheit gerade durch Unterstützung der ärgsten Reaktion und ihre Verachtung der Religion durch gleichgiltige Duldung des finstersten Fanatismus beweist, den streberhaften oder frivolen Respekt vor der blossen Macht, für den der Katholicismus ein brauchbarer Machtfaktor ist. Gerade über die letztere Seite der Sache hat P. goldene Worte gesprochen, von denen man nur wünschen kann, dass sie in den weitesten Kreisen beherzigt würden. — Dass die Darstellung P.'s dem wirklichen Sachverhalt entspricht, dass nur im Zusammenhang mit festen religiösen Grundüberzeugungen und, wenn das, dann nur auf dem Boden des Protestantismus moderne Cultur möglich ist, dass der Protestantismus dann aber eine durchgreifende Vereinigung mit der geschilderten Grundposition des Kantianismus eingehen muss, dass schliesslich der Kantianismus weder als Theorie der Skepsis noch als Theorie des Positivismus, sondern als schiedlich-friedliche Auseinandersetzung der positiven Wissenschaften mit einer praktisch mitbedingten, von der Erfahrung aufsteigenden Spekulation hierbei in Betracht kommen kann und nur in diesem Sinne eine dauernde Mission hat: alles dies ist vollkommen richtig. Bedenken“ hat Troeltsch „nur gegen die historische Konstruktion des Zusammenhanges . . . Der Protestantismus, der sich mit dem Kantianismus verbindet, ist ein moderner, der, auch im Vergleich zu Luther, neue Blutzufuhr erhalten hat. Dass wir diese Thatsache so oft verkennen und die prinzipielle Differenz zwischen altem und neuem Protestantismus so wenig anerkennen, das hat es auch verschuldet, dass der Protestantismus, der sich wirklich mit dem Kantianismus verbinden mag und kann, so selten zu finden ist. Darum können auch die Wirkungen, die Paulsen vom Protestantismus erwartet, mehr von einem erst noch zu erhoffenden als von einem schon vorhandenen Protestantismus ausgehen. Insbesondere zeigt der Hannöversche Ketzerprozess der letzten Tage, dass die Spitzen der protestantischen Kirche noch heute zum echten Kant zum grössten Teil keine andere Stellung einzunehmen wissen als s. Z. die Wöllner und Genossen, und dass man in diesen Kreisen von einem Verständnis Kants und des Protestantismus, wie es Paulsen vorschwebt, nicht die entfernteste Ahnung hat“.

In der „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik“, VI, 6, S. 433–472 publiziert O. Flügel unter dem Titel „Kant und der Protestantismus“ einen Aufsatz mit der Tendenz, Paulsens Abhandlung aus den „KSt.“ IV, 1 ff. zurückzuweisen. Flügel (der in seinem Artikel die Grenzen vornehmer Sachlichkeit etwas weit zieht) berührt bes. folgende Punkte: Man dürfe einen Philosophen nicht nach religiösen oder gar confessionellen Massstäben messen. Ferner sei es heutigen Tages überhaupt eine missliche Sache, Kant auszulegen; bei dem gegenwärtigen Zustand der Kantphilologie werde alles Mögliche aus Kant herausgelesen (435 f.). Dies hindert freilich Flügel nicht, es in seiner Abfertigung P.s ebenso zu machen und ihm allenthalben vorzuwerfen: „Das ist unkantisch“, mehrfach mit Bezug auf Stellen, in denen P. ohne allen Zweifel den echten Sinn der Kantischen Lehre getreu wiedergibt. (So wird z. B. S. 452 P.s völlig einwandfreie Bestimmung des absoluten Sollens als eines absoluten Wollens als „unkantisch“ charakterisiert, und zwar ohne jede Begründung.) — P. hatte Kant den Protestantismus genannt hinsichtlich der Lehre von der Autonomie der Vernunft: dies sei weder spezifisch Kantisch noch protestantisch, sondern Grundsatz jeder Forschung und Überlegung (437). Protestantisch ist nach P. ferner Kants Antidogmatismus. Hier nimmt Fl. Gelegenheit, in etwas künstlicher Weise auf die Lehre von den Seelenvermögen überzuleiten, die, wie er behauptet, bei Kant eine Rolle spielen (448 ff.). Wie wenig Fl. berechtigt ist, seine Kantinterpretation als eine auch nur gleichberechtigte neben die der gescholtenen „Kantphilologen“ zu stellen, zeigt er, wenn er (450) die von Kant selbst begangenen Verletzungen seiner kritischen Grenzbestimmung durch folgendes Beispiel illustrieren will: „Wenn Kant es zweifelhaft lässt, ob die Dinge an sich in oder ausser uns sind, so setzt er sie in den Raum und erklärt es nur für unmöglich, ihren Ort im Raume anzugeben“. — P. hatte dann Kant für den Protestantismus in Anspruch genommen als den Verteidiger des praktischen Vernunftglaubens. Nach Flügel ist jedoch P.s hierauf bezügliche Darlegung „erstens . . nicht Kantisch. Zweitens, sofern sie Kantisch ist, ist sie nicht richtig. Drittens sie ist nicht protestantisch“ (452). — Des Weiteren finden in Flügels Aufsatz noch Paulsens Monismus und seine Willenslehre (mit Hinzuziehung auch anderer P.scher Schriften) Berücksichtigung. — Die Abhandlung ist auch separat erschienen (Langensalza, H. Beyer u. Söhne).

Unter dem Titel „Der Philosoph des Protestantismus“ bespricht Dr. Arno Neumann im „Protestant“ (Berlin, Reimer) vom 5. August 1899 die im ersten Heft dieses Jahrgangs der „KSt.“ sowie auch als separate Brochüre erschienene Abhandlung von Friedrich Paulsen „Kant der Philosoph des Protestantismus“. Neumann begrüsst freudig die Wendung zu religiösem Leben, die sich gegenwärtig vielfach in philosophischen Kreisen bemerklich macht, die noch vor einem Menschenalter der Religionswissenschaft abhold und nur der Naturforschung günstig gesinnt waren. „Wir freuen uns dieser tagenden Einsicht, zumal bei einer litterarischen Grösse von der Vorsicht eines Paulsen“. N. unterscheidet in P.s Abhandlung drei Momente: eine Verteidigung, ein Bekenntnis und ein Zukunftsbild. „Verteidigt wird Immanuel Kant als Gegenführer des vom Katholicismus zu neuem Leben erweckten grossen Scholastikers Thomas von Aquino“. Der Aufgabe, „den protestantischen Charakter der Kantischen Denkweise zu beleuchten“, Kant als den „legitimen Sohn des Protestantismus“ zu erweisen, hat sich P. „im Grossen einfach unanfechtbar entledigt“. Den Hauptwert der Schrift erblickt N. jedoch in den persönlichen Ansichten, im „Bekenntnis“ und im „Zukunftsbild“. Er giebt seine volle Zustimmung zu ersterem, dem Bekenntnis zu den wesentlichen Gesichtspunkten Kants, zur Lehre von der Autonomie, sowie zu einem monistischen objektiven Idealismus, und betont „eindringlich das solidarische Interesse einer zeitgemässen protestantischen Theologie mit solcher Philosophie“. Und was das andere, das „Zukunftsbild“

das
land
Wirk
erst noch
mus. ausgeh
letzten Tage
echten Kant zu
als s. Z. die Woll
einem Verständnis
schwebt, nicht die ein

entwickelt: ihr Coincidenzpunkt liegt in der Behauptung der „selbstschöpferischen, selbstgesetzgebenden Kraft des Bewusstseins“; ferner S. 132 ff. Aus dem zweitgenannten Werk machen wir bes. auf die „Grundlegung“ des 1. Buches aufmerksam, speziell auf § 2 „Idee nicht Naturbegriff“, § 3 „Idee nicht Begriff der Psychologie“, § 4 „Erkenntniskritik nicht Psychologie“; ferner auf § 5 und 6: „das Gebiet des Intellekts: theoretische Erkenntnis oder Erfahrung“, und „das Gebiet des Willens: praktische Erkenntnis oder Idee“. Dem Kundigen zeigen schon diese Überschriften die Kantischen Richtlinien. Die 3 folgenden §§ schildern die 3 Stufen der Aktivität: Trieb, Wille, Vernunftwille, und geben damit der Kantischen Ethik die derselben fehlende psychologische Substruktion. S. 164 wird Kants Lehre erweitert, dass „alle Unsittlichkeit auf einen Selbstwiderspruch, des Willens hinauskommt“. S. 168 ff. werden Kants „regulative Prinzipien“ in fruchtbarer Weise verwertet. S. 166 findet das Grundgesetz der Einheit des Bewusstseins Anwendung (vgl. S. 33, 207). S. 229 ff. wird die Entwicklung von der Heteronomie zur Autonomie vorgezeichnet. S. 262 werden für ein „philosophisches Lesebuch“ für Schulen Stücke aus Kant verlangt. Die Rolle, welche Kants „ursprüngliche Synthesis“ für Geometrie und geometrischen Unterricht hat, wird S. 277 ff. geschildert im Zusammenhang mit der Entwicklung des kindlichen Bewusstseins von der Synthesis zur Analysis. Die Kr. der Urteilskraft wird 322 ff. pädagogisch verwertet. Die „religiöse Symbolik“ (340) ist ganz im Kantischen Sinne. Diese kurzen Mitteilungen sollen nur zur vorläufigen Orientierung der Leser dienen: eine prinzipielle Würdigung der Natorpschen Ideen wird Staudinger in den KSt. demnächst geben.

In einer schneidigen Gegenkritik „Kant oder Herbart?“ („Die Deutsche Schule“, hrsg. v. R. Rissmann, Berlin & Leipzig, J. Klinkhardt, 3. Jahrgang, 1899, 7. u. 8. Heft) wehrt sich P. Natorp gegen die Angriffe, denen seine Neubegründung der Pädagogik auf den von Kant und Pestalozzi gelegten Fundamenten seitens der Führer der Herbartianer ausgesetzt war. In der von Flügel und Rein herausgegebenen „Zeitschr. f. Philos. u. Pädagogik“ (1899, H. 4) hatten sich Otto Flügel, Karl Just und Willh. Rein zum Angriff auf N.s Schrift „Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre“ (Stuttgart, Frommann, 1899, 151 S.) vereinigt. Flügels Angriff galt der psychologischen Kritik Herbarts. Er wird in köstlicher Weise zurückgeschlagen. Flügel „gehört zu der seltenen . . . Gattung von Recensenten, die sich und dem Gegner das Geschäft dadurch allzu leicht machen, dass sie nicht das angreifen, was gesagt ist, sondern nach Belieben das Gegenteil, oder ‚nicht einmal das Gegenteil‘ . . . Das Verfahren geht durch die ganze Kritik hindurch, und zwar muss ich bitten, die Mitteilungen aus meiner Schrift bes. da mit Vorsicht aufzunehmen, wo Seitenzahlen oder Anführungszeichen sich finden“. Fl. behauptet, N. ver falle durch seinen Satz der Autonomie dem Eudämonismus, da nach N. der Wille an sein Gesetz gebunden sei, weil er es sich selbst gegeben haben: N. weist aus seinen Schriften mit leichter Mühe die gegenteilige Auffassung nach. Fl. behauptet, N. suche „der Kantischen Ethik alle objektive und allgemeingiltige Norm zu nehmen“: N. zeigt, dass er eben in der angegriffenen Schrift die Kantische Bedingung der „Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung“ unterschreibt u. s. w. u. s. w. — Nicht besser ergeht es Just, der sich gegen N.s ethische Kritik gewendet hatte. „Erwartet man hier endlich das bestritten zu finden, was ich gesagt habe, so wird man gleich beim ersten Punkt von Neuem enttäuscht: J. bestreitet meine Aufstellung über den Erziehungszweck, indem er sie falsch wiedergibt“. Auch J. wendet sich gegen die Autonomie des Willens und findet, wie Flügel, „seine Rechnung dabei, meine [N.s] Unterscheidung zwischen Willen überhaupt und Vernunftwillen — wegzuschweigen“. Sodann zeigt N., wie sein Gegner in der Verteidigung der Herbartschen 5 Ideen sich nicht die Mühe genommen hat, N.s Einwände richtig verstehen

zu wollen. „Es folgen noch wegwerfende Redewendungen, Hypothesen über die Beschaffenheit und darauf gegründete Urteile über den Wert auch meiner pflichtmässigen Vorlesungen an der Universität und dergl. Mittel einer Gattung litterarischer Wegelagererei, der mit einer Antwort zu viel Ehre geschähe“. — In höflicheren Formen hatte sich Rein gegen N.s pädagogische Kritik gewendet, und auch N. verfährt mit ihm in entsprechend anderer Weise als mit Flügel und Just. Er verteidigt die von ihm behauptete und von R. geleugnete Verwandtschaft der Theorien Pestalozzis mit denen Kants und tritt dann in eine Discussion mehrerer Lehren Herbarts ein, deren Missverstehen ihm R. vorgeworfen hatte. Nicht unerwähnt bleibe das treffliche Wort, mit dem N. Reins Behauptung pariert, auf den „unerschütterlichen Grundlagen Kants“ weiterzubauen (während doch R. die allererste Grundlage des Kantischen Philosophierens, bes. der Kantischen Ethik nicht anerkennt): „Das ist, wie wenn Tycho Brahe gesagt hätte: ich baue weiter auf den unerschütterlichen Grundlagen des Copernicus, ich leugne nur — die Bewegung der Erde“.

Von den Prinzipien der Kantischen Ethik geht Natorp aus in dem Artikel „Willensbildung“ im „Encyklopädischen Handbuch der Pädagogik“, hrsg. v. W. Rein (H. Beyer & Söhne, Langensalza), Bd. VII, 1899 (S. 639—645). „Setzt jedes bestimmte Wollen in begrenztem Umfang eine Einheit des Zwecks als Regel, der die einzelnen Triebe sich beugen sollen, so entsteht ferner die Aufgabe, alle besonderen Zwecke in einem einzigen Zwecksystem zu vereinigen. An diesem idealen Ziele einer durchgängigen Einheit der Zwecke wird fortan die Richtigkeit der einzelnen Willensregelungen gemessen und danach ein Wollen allgemein als gut, d. h. in Richtigkeit, oder als nicht gut beurteilt. Der oberste Massstab dafür ist einzig der der Einheit, der durchgängigen Übereinstimmung, mithin Gesetzmässigkeit des Strebens“. „Diese höchste Entwicklungsstufe des Willens“ heisst „Vernunftwille oder praktische Vernunft“ (641). „Die Erziehung des Willens ist durchweg ein Gang von der Heteronomie zur Autonomie“ (643).

In den „Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur und für Pädagogik“ (Leipzig, Teubner) Bd. VI, Heft 2 (1900), S. 103—113 findet sich ein Beitrag von Johannes Volkelt: „Eine Kantische Idealpädagogik“. Der Aufsatz ist eine Besprechung von Natorps Sozialpädagogik. V. nennt es „ein interessantes und wertvolles Unternehmen, dass der üblichen Herbartschen Pädagogik gegenüber der Geist des alten Kant angerufen wird“ (104). Doch ist sein eigener Standpunkt ein wesentlich anderer als der von Natorp vertretene: Natorp erblicke die menschliche Natur im Lichte einer allzu optimistischen Psychologie; die ungeheure Masse und Macht des Allzu-Menschlichen erfahre nicht die genügende Würdigung (104). Auch sei die Idealgestalt des Menschen, wie sie Natorp vorschwebe, nicht einmal erstrebenswert. „Nirgends ist bei Natorp die Rede von dem bleibenden Rechte des Unwillkürlichen und dunkel Bewussten im Menschen, von der Unschätzbarkeit und Unentbehrlichkeit der naiven Augenblicksregungen, des unüberlegten Zugreifens, des elementaren Ausbruchs und Aufschwungs, nirgends von der ungeheuren Gefahr, die die Steigerung des vernünftigen Selbstbewusstseins bis zur Alldurchdringung des Menschen mit sich brächte“ (106). Während Natorp den Wert des Strebens nach Einheit aufs Höchste betont, erklärt V. die reiche Vielgestaltigkeit der verschiedenen menschlichen Wertgebiete für wichtiger (107). Von dem Bedachtsein auf „saubere und genaue Unterordnung aller Äusserungen unter eine Einheit“ fürchtet er „Magerkeit des Innenlebens und ängstliche Pedanterie“ (108). „In vielen Zusammenhängen“ habe „auch das Irrationale in der Welt einen guten Grund und grossen Nutzen“ (110).

Über Natorps „Sozialpädagogik“ (Stuttgart, Frommann, 1899) berichtet eingehend Karl Vorländer in der „Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik“, Bd. 114, S. 214–240. Seine Ausführungen sind betitelt „Eine Sozialpädagogik auf Kantischer Grundlage“ und begrüßen warm Natorps Buch als einen hochbedeutenden Versuch freier Weiterbildung auf dem Grunde von Kants erkenntniskritischer Methode. Solche systematische Arbeiten seien überhaupt selten gegenüber der grossen Zahl von Werken, die sich der historischen Durchforschung der Kantischen Philosophie widmen. Und zumal auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften sei die Lösung der aus den Kantischen Lehren erwachsenden Aufgaben noch kaum versucht worden: Stammler war der erste, der die Sozialphilosophie nach Kantischer Methode zu behandeln unternommen hatte, Natorps Buch ist das zweite Werk dieser Tendenz. Es „hat einen weit reicheren Inhalt und ein umfassenderes Ziel, als der Titel und die äussere Knappheit erwarten lassen. . . . Es macht den Anspruch, die systematische Begründung einer ganz neuen Wissenschaft zu geben, die von ‚den sozialen Bedingungen der Bildung und den Bildungsbedingungen des sozialen Lebens‘ handelt. In diesem umfassenden Sinne ist das Wort Sozialpädagogik zu verstehen. Nicht ein abgetrennter Teil der Pädagogik, sondern diese selbst in ihrem Kern; als ihre Fundamente Sozialphilosophie und Ethik, die ihrerseits wiederum einer gesicherten erkenntnistheoretischen Grundlegung bedürfen“ (215). Nach dieser einleitenden Charakteristik entwirft Vorländer die Grundzüge des N.schen Buches, hin und wieder mit kurzen kritischen Bemerkungen, durchgehend mit deutlicher Freude an der sich eng an Kant anschliessenden Verkündung einer philosophischen Weltanschauung, deren letzter Zielpunkt die „sittliche Erneuerung menschlicher Gemeinschaft“ ist (240).

Der Aufsatz von K. Vorländer: Kant und der Socialismus, welcher auch separat als eigene Schrift erschienen ist, hat in dieser Form viele Besprechungen gefunden, so z. B. von Traub in der „Hilfe“, 1900, No. 20, welcher seine Besprechung mit den treffenden Worten beginnt: „Keine grosse Bewegung im Entwicklungsgang der deutschen Geschichte ohne den Hintergrund einer philosophischen Weltanschauung . . . deutsches Denken erträgt keine gewaltige geistige Bewegung, ohne sie mit dem philosophischen Erkenntnisstand in Einklang zu bringen“. Weitere Besprechungen brachte z. B. „Die deutsche Warte“, der „Vorwärts“ und die „Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung“ (vom 10. Juli 1900); letztere Besprechung schliesst freilich mit den sehr beachtenswerten Worten: „Die Sozialdemokratie würde von Kant, dem Aristokraten des Geistes, keinen Katechismus, sondern eher eine catilinarische Rede empfangen haben“. Eine sehr sympathische Besprechung, trotz einiger fundamentaler Differenzen, stammt von Ch. Rappoport in der „Revue Socialiste“, 1900, S. 633–635. Die ausführlichste Besprechung findet sich aber in der „Neuen Zeit“. Dieses wissenschaftliche Organ der Sozialdemokratie bringt in den beiden Nummern vom 7. und vom 14. April 1900 redactionelle Artikel [von Franz Mehring]. Der erste dieser Artikel: „Kant und der Sozialismus“ weist auf Kants eigene Stellung zur Politik hin, die, wie aus Vorländers Darstellung ja auch hervorgehe, durchaus nicht sozialistisch gewesen sei. Der kategorische Imperativ habe ferner nicht das „Mindeste zur Begründung des deutschen Sozialismus beigetragen. So ganz wenig, wie es nach Vorländers Ausführungen scheinen müsse, sei übrigens Kant von den Marxisten nicht beachtet worden; sie hätten vor dem bedeutenden Denker stets grosse Hochachtung, aber aus seinem kategorischen Imperativ „historisch oder logisch den Sozialismus abzuleiten, ist ein handgreifliches Unding“ (4). — Der zweite Artikel: „Die Neukantianer“ unterzieht dieselben einer Einzelprüfung. Der gute Wille von Lange, Cohen, Stammler, Natorp u. bes. Staudinger und Vorländer wird sehr anerkannt. Die Forderung jedoch, dem Sozialismus das Fundament, auf dem er emporgewachsen ist, zu Gunsten des Kantischen zu entziehen,

erscheint Mehring gleichbedeutend mit der Behauptung, „dass die Wirkungen um so herrlicher hervortreten werden, je gründlicher die Ursachen ausgerottet seien“ (34). Endlich heisst es am Schlusse des Artikels von den genannten Neukantianern: „Sie stehen in allem Wesentlichen den sozialdemokratischen Forderungen sehr nahe und können sich nur die ideologische Nebelkappe nicht vom Kopfe reissen. Bis dahin ist eine Verständigung zwischen Marxisten und Neukantianern sehr wohl möglich; so wenig wie Wallenstein fragt die Sozialdemokratie nach dem ideologischen Katechismus, wenn sonst der Mann nur brav und tüchtig ist. Allein wie Wallenstein nur deshalb Messbuch und Bibel in seinem Heere dulden konnte, weil er sich in seine weltliche Kriegführung schlechterdings nicht von dem geistlichen Hader hineinreden liess, so kann sich auch die Sozialdemokratie nicht den klaren Himmel (!) ihrer wissenschaftlichen Weltanschauung durch ideologische Wolkenbildung trüben lassen. Insoweit die Neukantianer diesen Anspruch erheben, ist jede Möglichkeit einer Einigung ausgeschlossen, selbst mit Männern wie Staudinger und Vorländer“ (37).

Über die Vorländersche Ausgabe der Kr. d. r. V., über welche wir früher IV, 357 ff. berichtet haben, haben sich u. A. Staudinger (in der Frankf. Zeitung vom 10. Dez. 1899), Auffarth (in der Jenaischen Zeitung vom 1. Dez. 1899) und Ellissen (in den „Comeniusheften“) sehr anerkennend geäussert. Der erstere Recensent wünscht, dass, nach dem Vorbild der Kehrbachschen Ausgabe, auch die Seitenzahlen der wichtigsten übrigen Ausgaben angegeben wären, was das Nachschlagen sehr erleichtern würde. Alle loben einstimmig das knappe und doch sehr reichhaltige Sachregister als einen wesentlichen und sehr erfreulichen Fortschritt. Die Einleitung, welche Vorländer gegeben hat, findet bes. den Beifall von Ellissen: während die übrigen Herausgeber sich gänzlich *circa sacra* halten „geht Vorländer in seiner musterhaft klaren Einleitung eingehend in *sacra* ein.“

Das bekannte, vielgelesene und vielgerühmte Werk von O. Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit“ ist vor Kurzem in 3. Auflage erschienen (Strassburg, Trübner). Wir freuen uns über den grossen und verdienten Erfolg dieses geistreichen Buches, das neben dem Riehl'schen „Kriticismus“ ein Hauptwerk der deutschen Kantrenaissance darstellt, und werden noch eine specielle Besprechung der neuen Auflage von hervorragender Seite bringen. Auch über die neue Publication Liebmanns „Geist der Transscendentalphilosophie“ (Gedanken und Thaten II, 1. Strassburg, Trübner 1901) wird demnächst eingehend referiert werden.

Mitteilungen.

Das Simon'sche Kantbild.

Wir freuen uns, auch diesen Band mit der Reproduktion eines Kantbildes eröffnen zu können. Es ist dies wahrscheinlich das älteste Ölbild von Kant; es war längere Zeit verschollen, über seine Wiederauffindung haben wir schon Bd. III, S. 255 Mitteilung gemacht. Dies Ölbild war im Besitze von Kant selbst, wie Minden in seiner Schrift „Über Porträts und Abbildungen Immanuel Kants“ (Königsberg 1868), S. 4 mitteilt (vgl. auch Hartung'sche Zeitung vom 23. April 1885). Nach Kants

Tode ging das Bild beim Verkauf des Hauses mit diesem in den Besitz eines Gastwirts Meyer über — eine unbegreifliche Pietätlosigkeit der Erben Kants und zugleich eine schwerverständliche Nachlässigkeit des Testamentsexecutors*). Wie die Tochter des Herrn Meyer, Johanna verh. Gombert in einem uns vorliegenden Briefe vom 17. Nov. 1898 an die Königsberger Hartungsche Zeitung schreibt, ist „das Bild Kants Jahrzehntlang in unserm Besitz gewesen, die Mutter hat es dann aber, nach dem Tode meines Vaters, und meiner und der Schwestern Verheirathung zu unserm tiefsten Bedauern, dem Schwager meines Bruders, Herrn [Leihbibliotheker] Settnick, auf dessen wiederholtes Bitten geschenkt; nach dem Tode dessen hat es alsdann der Schwiegersohn des Letztern, Herr Rentier Kinze in Dresden an sich genommen“. Dieser letztere Besitzwechsel, der auch durch einen uns vorliegenden Brief des A. W. Meyer jr. an eben denselben Herrn Kinze vom 13. August 1885 bestätigt wird, war nicht bekannt geworden, so dass das Bild seit Settnicks Tode als verschollen galt. Durch die Zeitungsnotizen über die Auffindung des aus Graffs Schule stammenden Dresdener Kantbildes (von uns in Bd. III veröffentlicht) aufmerksam gemacht, lud Herr Kinze Herrn Professor Diestel in Dresden (der jenes Bild für die Stadt Königsberg kaufte) ein, auch sein Porträt zu besichtigen. Er forderte für das Bild einen enormen Preis. So lag die Gefahr nahe, dass das Bild eventuell ins Ausland wandern würde. Unter diesen Umständen war es eine vom localpatriotischen, kunstgeschichtlichen und Kantbiographischen Standpunkt aus äusserst dankenswerte That, dass nun Herr Stadtrat Professor Dr. Walter Simon den sehr hohen Preis von 1800 M. zu zahlen sich nicht scheute, um das Bild wieder in die Heimat des Philosophen zurückzuführen. So wurde das Bild aus seiner Verbannung in den Kreis verständnisinniger Verehrer Kants zurückgeleitet.

Das Bild ist gemalt von Becker um das Jahr 1768. Es giebt nun aber bekanntlich noch ein zweites ziemlich damit identisches von Becker gemaltes Bild Kants, dessen Entstehung im Jahre 1768 durch einen Brief Hamanns an Herder vom 28. August desselben Jahres sichergestellt ist. Damals liess der Buchhändler Kanter einen neuen grossen Buchladen einrichten mit Büsten und Porträts berühmter Männer: „auch Kant sitzt bereits“. Dies Bild ist jetzt im Besitz der Buchhandlung Gräfe und Unzer in Königsberg, der Nachfolger der Kanterschen Buchhandlung. Jedes der beiden Bilder erhebt den Anspruch, das ältere, das Original zu sein. Minden hält das Simonsche Bild für das ältere: „Einige Jahre später malte Becker für den Buchhändler Kanter nochmals ein Porträt Kants, in gleicher Auffassung und Grösse“ (Höhe 23 Z. — Breite 17 Z.). Doch hat Minden leider nicht angegeben, worauf er diese Datierung stützt. Von der anderen Seite wird geltend gemacht: „Kant wird wohl schwerlich früher sich haben für sich malen lassen, ehe er als Berühmtheit von Kanter für seinen Buchladen in Anspruch genommen wurde“ (Altpreuss. Monatsschr. XVIII, 5 u. 6, S. 511). Allein der Maler Becker kann ja auch aus eigener Initiative das Bild des schon damals in Königsberg sehr bekannten Magisters gemalt und ihm dasselbe verehrt haben aus irgend welchen nicht mehr eruirbaren persönlichen Gründen. Bei der Wiederholung für Kanter im August 1768 konnte ja Kant dann nochmals kürzere Zeit dem Maler gesessen haben, wodurch Hamanns Nachricht erklärt würde. Eine definitive Entscheidung der Streitfrage lässt sich bis jetzt nicht gewinnen, aber so weit man aus den photographischen Reproduktionen allein urtheilen kann, sieht in der That Kant auf dem Simon'schen Bild etwas jünger aus:

*) Ausser dem Bilde wurde damals von den Erben Kants auch „eine Büste Kants in Lebensgrösse auf hoher Säule, beides von schwarzem Stein oder Marmor“ an den Gastwirt Meyer übergeben, wie eine Tochter des letzteren in einem oben im Texte erwähnten Briefe mittheilt! Über den Verbleib der Büste kann dieselbe leider keine Auskunft geben: „ich weiss nur so viel, dass so lange das Haus im Besitz meines Vaters war, auch die Büste daselbst gestanden hat; möglich und wahrscheinlich ist es jedoch, dass beim spätern Verkauf des Grundstücks an Herrn Zahnarzt Döbbeln sen. auch die Büste in dessen Besitz übergegangen, jedoch kann ich Letzteres nicht mit Bestimmtheit sagen.“ Es wäre von hohem Werte, wenn in Königsberg Nachforschungen nach dieser Büste angestellt würden.

das Gesicht ist auf dem Kanterschen Bilde schmaler geworden*). Beide Bilder sind übrigens restauriert, das Kantersche von Rosenfelder schon vor vielen Jahren, das Simon'sche im Jahre 1898 vom bedeutendsten lebenden Restaurator, Professor Hauser in Berlin. Von dem Kanterschen Bild sind seit 1881, dem Jubiläumsjahr der Kr. d. r. V., photographische Reproduktionen käuflich. Das Simon'sche Bild ist bis jetzt noch niemals reproduziert worden. Die „Kantstudien“ sind durch das äusserst dankenswerte Entgegenkommen ihres Gönners Stadtrat Professor Dr. Walter Simon in der Lage, diese erstmalige Reproduktion des Bildes ihren Lesern darbieten zu können.

Mit Recht sagt Minden von dem Bilde: „Die Gesichtszüge des jungen Magisters zeigen durchaus edle Formen, welche die späteren Porträts, die — neben den Furchen des Alters — eine gewisse Sinnlichkeit und Abnutzung durch tiefes Denken zu erkennen geben, kaum ahnen lassen. Die ideale Haltung, die Energie und Jugendfrische des Beckerschen Bildes erinnern lebhaft an jenes früheste Porträt Goethes, welches schon äusserlich die spätere Bedeutung des Dichterfürsten erkennen lässt. Auch was Herder mitteilt, welcher in den Jahren 1762—1764 in Königsberg studierte, giebt den Charakter des in Rede stehenden Bildes wieder“. Derselbe schreibt bekanntlich in seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität“: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Redefloss von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang“.

Welches Glück für uns Nachlebende, dass uns ein Bild erhalten ist, welches dieser herrlichen Schilderung voll und ganz entspricht. Welches Glück für die „Kantstudien“, dass sie dieses Simon'sche Bild zum erstenmale veröffentlichen können.

„Kant und seine Tischgenossen“.

Im letzten Hefte (V, 4, 489) brachten wir einen Bericht über den Essay von Eugen Zabel: Immanuel Kant auf der Bühne und im Leben. In diesem Essay bespricht Zabel eingehend das Dörstling'sche Gruppenbild, dessen Thema eine Mittagsgesellschaft bei Kant ist. Zabel leitet die Beschreibung dieses Bildes mit folgenden Worten ein: „Es hat sich hübsch getroffen, dass in demselben Jahre, in welchem das alte Haus Kants vom Erdboden verschwunden ist, sich ein talentvoller Maler gefunden hat, dem es gelungen ist, uns ein treffliches Bild von den Mittagsgesellschaften des Philosophen zu geben. Emil Dörstling in Königsberg hat in einem wohlgeratenen Gruppenbilde Kant und acht seiner Tischgenossen vorgeführt und damit gleichzeitig einen bedeutungsvollen Abschnitt aus dem geistigen Leben Königsbergs am Ende des vorigen Jahrhunderts für weitere Kreise kunstvoll veranschaulicht“. Es ist ein auffallender Mangel in dem Essay von Zabel, dass er versäumt hat anzugeben, wie es denn gekommen ist,

*) Hier sei bemerkt, dass von dem Simon'schen Bilde noch eine Copie schon sehr früh gemacht worden ist: Marcus Herz, der 1770 von Königsberg nach Berlin zog, führte sie mit sich. Am 9. Juli 1771 schreibt er an Kant: „Ich bin jezo so glücklich Ihr Bildniss über meines Studirtisch zu haben.“ Und am 25. Oktober 1773 schreibt Kant an Fr. Nicolai, der ihm das 1. Stück des 20. Bandes seiner „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ mit dem demselben beigegebenen Kantporträt (gestochen von Schleuen) übersandt hatte: „Das Bildnis ist allem Vermuthen nach von einer Copey meines Porträts, welche H.E. Hertz nach Berlin nahm, gemacht.“ Diese Copie scheint aber sehr schlecht gewesen zu sein; denn Kant zollt in dem Briefe an Nicolai zwar dem Stecher volles Lob, erklärt aber doch den Stich für „wenig getroffen“, eben weil nach Herz' unähnlicher Vorlage angefertigt (vgl. auch Kants Brief an Herz von Ende 1778). Gleichwohl wäre es natürlich sehr wünschenswert, wenn diese — wenn auch immerhin künstlerisch unbedeutende — Herz'sche Copie wiedergefunden würde. Vielleicht geben diese Zeilen die Veranlassung, dass in Berlin Nachforschungen angestellt werden, die hoffentlich auf ihre Spur führen.

dass „sich das so hübsch getroffen hat“. Wir freuen uns, über den wirklichen Vorgang folgende authentische Berichtigung bringen zu können. Der intellektuelle Urheber des Bildes ist kein anderer als Stadtrat Professor Dr. Walter Simon, der bekannte hochverdiente Macen der Stadt Königsberg. Niemand anders als er selbst hat die Idee gehabt, „Kant und seine Tischgenossen“ auf Grund der gleichnamigen Schrift von Reusch (Königsberg 1847) zum Gegenstand eines Gemäldes zu machen. Die lebensvollen Schilderungen, welche ausser Reusch auch Jachmann, Borowski u. A. von Kants Tischgesellschaften überliefert haben, haben ihm den originellen und vortrefflichen Gedanken eingegeben, diese Schilderungen in ein Gemälde zu übersetzen und so Kant zum Mittelpunkt eines historischen Genrebildes zu machen. So ist die Idee zu dem Bilde ganz aus dem Kopfe des Genannten entsprungen, und er erst hat dem Maler Dörstling den Auftrag erteilt, das Bild zu malen. Mit jener Generosität, mit welcher Professor Dr. Walter Simon Kunst und Wissenschaft nach den verschiedensten Seiten hin fördert, hat er das Bild der Stadt Königsberg gestiftet. Wo von dem Bilde die Rede ist, da darf nicht vergessen werden, wem es seine Entstehung verdankt. Das Bild ist übrigens, nachdem die photographische Gesellschaft in Berlin das Recht der Vervielfältigung erworben und gelungene Nachbildungen hat anfertigen lassen, auch weiteren Kreisen zugänglich. Einen farbigen Holzschnitt des Bildes brachte die Zeitschrift „Über Land und Meer“ 1894, Bd. 72, No. 27. Das Bild stellt den Kreis der Tischgenossen Kants dar, und zwar den Prof. Dr. Kraus und den Medizinalrat Prof. Dr. Hagen, sodann den Polizeidirektor v. Hippel und den Kriegsrat Scheffner, ferner Hamann und Borowski (den späteren Erzbischof), endlich die beiden Kaufleute Jacoby und Motherby. Die Genannten sind in einer lebendigen Unterhaltung begriffen, deren Mittelpunkt Kant ist. — Eine Skizze des Bildes, welche in mancher Beziehung noch besser ist als die spätere Ausführung, ist im Besitz von Professor Dr. Walter Simon, aus dessen Kopf, wie gesagt, die ganze Idee des Bildes entsprungen ist.

Das „Dresdener Kantbild“ — ein Werk der Elisabeth v. Stägemann?

Über die Herkunft des „Dresdener Kantbildes“, von welchem seiner Zeit nicht nur in der *Illustr. Ztg.* (1898, d. 27. Jan., No. 2848), sondern ausführlicher in den „Kantstudien“ (III, 160—167) gehandelt ist, wurde neuerdings eine Vermutung aufgestellt, die ausserordentlich viel für sich hat. Prof. Dr. F. Rühl in Königsberg schreibt in einer Anmerkung zu S. XXI der „Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Preussens unter Fr. W. III. vorzugsweise aus dem Nachlass von [F. A. v. Stägemann. I“ (Leipz. 1899) über Elisabeth v. Stägemann: „Sie war auch als Malerin nicht ohne Talent; aller Wahrscheinlichkeit nach rührt von ihr das Porträt Immanuel Kants her, das sich jetzt im Königsberger Museum befindet“, und erklärte auf direkte Anfrage, dass sich diese Vermutung auf die „Malweise gründe“, die nach dem Urteile von Sachverständigen nicht nur „mit derjenigen anderer Bilder von Elisabeth Stägemann übereinstimme“, sondern auch an die Anton Graffs erinnere, „dessen Schülerin sie war“.

Demnach wäre also das einst von der hochbegabten Frau an den Kapellmeister J. Fr. Reichardt geschenkte Bild (s. *Kantstudien* III, S. 255/6 und IV, S. 106), das später wahrscheinlich mit dem Nachlasse seines Enkels in Potsdam, des Präsidenten v. Stelzner, verauktioniert wurde, durch allerlei Hände von Unkundigen über Dresden in die Heimat zurückgekehrt. Leider ist es dem Unterzeichneten nicht geglückt, die Bestätigung der Notiz zu finden, dass Elisabeth v. Stägemann „eine Schülerin Graffs“ sei. In ihren „Erinnerungen für edle Frauen“ (mit Einleitung von G. Kühne, Leipzig 1868, S. 9) sagt sie nur, dass „ein geschickter Miniaturmaler, der zu den näheren Bekannten des B.schen Hauses gehörte, ihr auf ihres Vaters Bitte Unterricht gegeben“ habe. Den Namen nennt sie nicht.

Andrerseits würde jene Vermutung eine mangelhafte und eine vorzügliche Eigenheit des Bildes erklären. Die sonderbare Verschiebung des Kopfes aus der Mitte nach der rechten unteren Ecke zu, welche den ersten Beurteiler (Prof. Dr. Woermann) zu der Meinung brachte, die Leinwand sei vielleicht nachträglich rechts und unten beschnitten, ist gewiss nicht die Sache eines geübten Porträtmalers, sondern eher einer genialen Dilettantin, die sich glücklich schätzt, den weltberühmten Hausfreund einmal zum „Sitzen“ bewegt zu haben und wenig danach fragt, ob der Kopf auf der richtigen Mitte der Tafel gemalt sei. Gewiss aber gilt von diesem Porträt vorzugsweise, was Kant von allen Porträts der Malerin rühmte: „Der Geist des Dargestellten spricht uns daraus an“.

Dresden.

G. Diestel.

Dieselbe Vermutung über die Identität des Dresdener Bildes mit dem Stägemannschen Porträt ist uns schon am 17. Nov. 1898 von Herrn K. Lubowski, Redakteur der Königsberger Allgemeinen Zeitung, dem Verfasser des Artikels „Ein neues Kantbildnis“ KSt. III, 160–163, mitgeteilt worden. Er schreibt uns, dass der Gedanke der Identität zum ersten Mal ihm gegenüber ausgesprochen worden sei durch Herrn Dr. v. Olfers, den Enkel der Elisabeth v. Stägemann. Auch nach der Angabe des Herrn Dr. v. Olfers war Frau v. Stägemann eine Schülerin von Graff. Leider seien aber die archivalischen Forschungen über den letzteren Punkt noch nicht abgeschlossen.

V.

Nochmals die Kantbüste in der Berliner Siegesallee.

Das erste Heft des V. Bandes (S. 138–141) enthält einen kleinen Artikel von mir über „Die neue Kantbüste in der Berliner Siegesallee“. In dieser Mitteilung suchte ich die Aufstellung der Büste Kants als Beleitfigur zu der Statue des Königs Friedrich Wilhelms II. mit historischen Gründen zu rechtfertigen gegenüber den Angriffen einiger Berliner Blätter gegen diese Zusammenstellung. Ausserdem zeigte ich, dass in dieser Zusammenstellung „ein Akt historischer Gerechtigkeit“ liege, insofern darin „eine hochherzige Restituierung“ des von dem König durch das berühmte Rescript getadelten Philosophen liege.

Hiegegen hat nun in der Berliner „Philosophischen Gesellschaft“ am 24. Nov. v. Js. Herr John A. Leber einen eigenen Vortrag gehalten unter dem Titel: „War Kant für die Regierungszeit des Königs Friedrich Wilhelm II. charakteristisch?“ und diese Frage mit „Nein“ beantwortet! (Einen Auszug aus dem Vortrag enthält der „Bericht über das 57. Vereinsjahr 1900 der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin“, verfasst von dem Sekretär der Gesellschaft, Oberlehrer Dr. Ferd. Jak. Schmidt.)

Herr John A. Leber geht in seinem Vortrag aus von dem kaiserlichen Erlass vom 27. Jan. 1895, in welchem die Errichtung der Siegesallee mitgeteilt und zugleich vorgeschrieben war, dass neben den Standbildern der Fürsten je zwei für die Regierungszeit derselben „besonders charakteristische Männer“ aufgestellt werden sollten. Herr John A. Leber legt nun den Ausdruck „charakteristisch“ folgendermassen aus: man könne darunter „wenigstens im Sinne Kants nichts Anderes verstehen als die absolute Einheit des inneren Principes“. In diesem Sinne aber sei „nichts zu finden, was auf eine charakteristische Übereinstimmung zwischen König und Philosoph hinweise“. Es handle sich eben nicht darum, was der betr. Mann „für seine Zeit überhaupt geleistet habe, sondern darum, dass seine Leistungen sich in Übereinstimmung mit den Maximen seines Landesfürsten befunden hätten“. „Zwischen dem Charakter des Königs und dem des Philosophen liege eine unüberbrückbare Kluft“. — Diese Auslegung des Ausdruckes „charakteristisch“ ist durchaus persönlich. Es handelt sich natürlich nur darum, dass der betr. Mann für die Zeit der Regierung des betr. Fürsten in historisch bestimmter Weise kennzeichnend gewesen ist — kennzeichnend in dem Sinn, dass dadurch die Regierungszeit des einen Fürsten von der Regierungszeit eines andern Fürsten in bestimmter Weise

unterschieden werden kann. Nun ist aber gerade die Regierungszeit Friedrich Wilhelms II. dadurch in bestimmter Weise unterschiedlich gekennzeichnet gegenüber der des vorhergehenden und der des nachfolgenden Königs, dass in ihr die Kantische Philosophie ihre Hauptwirksamkeit entfaltet hat, und dass dadurch ein historisch berühmt gewordener Zusammenstoß zwischen zwei entgegengesetzten Weltanschauungen veranlasst worden ist, wobei sich der König auf die gegnerische Seite gestellt hat. Man könnte sogar sagen, dass dieser Gegensatz das einzig charakteristische Merkmal der Regierungszeit dieses Herrschers gewesen sei. Durch nichts könnte diese also in charakteristischer Weise gekennzeichnet werden als gerade durch die Aufstellung der Büste Kants neben dem König.

Herr John Leber erinnert nun weiter daran, dass zwischen Friedrich d. Gr. und Kant die von ihm geforderte Übereinstimmung geherrscht habe, „da beide Männer, obgleich sie sich niemals persönlich begegnet seien, in ihren Urteilen über Aufklärung, insbesondere in Religionssachen, die hierbei allein in Betracht kämen, völlig übereingestimmt hätten“. „In Erkenntnis dieser geschichtlichen Thatsache habe darum Rauch auf dem Denkmal des grossen Königs den berühmten Philosophen darstellen dürfen und habe dies in klassischer Vollkommenheit gethan“. Die Übereinstimmung Friedrichs d. Gr. mit Kant in Religionssachen ist in der Weise, wie sie Herr John Leber behauptet, durchaus nicht vorhanden. Wer z. B. das Werk von Zeller über Friedrich d. Gr. als Philosophen und seine Religionsanschauungen studiert und diese vergleicht mit Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, wird den grossen Unterschied dieser beiden Auffassungen bald inne werden. Friedrich d. Gr. steht auf dem Standpunkt des Lucretius, von Kant hat die deutsche Religionsphilosophie ihren Ausgang genommen. Damit ist der Gegensatz beider Männer hinreichend bezeichnet. Und ferner: Gerade weil Rauch schon Kant zu Friedrich d. Gr. gestellt hatte, wäre es überflüssig gewesen, diese Zusammenstellung nochmals zu bringen, während durch die jetzige Zusammenstellung jene erstere historisch richtig ergänzt worden ist, da ja eben Kants Wirksamkeit in die Regierungszeit beider Könige fällt. Im Übrigen würde Mancher es vorziehen, so wie Kant jetzt neben einem Fürsten zu stehen, als, wie es auf dem — übrigens klassischen — Rauchschen Denkmal dargestellt ist, direkt unter dem Schwanz seines Pferdes.

Nehmen wir aber auch an, jene Interpretation, welche Herr John A. Leber dem Ausdruck „charakteristisch“ in dem kaiserlichen Erlass vom 27. Jan. 1895 giebt, wäre zulässig und zutreffend: Wer würde dann neben den König Friedrich Wilhelm II. gehören? Wöllner, Hillmer, Hermes und Genossen! Und damit würde doch gewiss Herr John Leber noch viel weniger zufrieden sein als mit der jetzigen Zusammenstellung. Und so wird es doch dabei bleiben, dass die Kantbüste in der Siegesallee an der Stelle, an der sie steht, durchaus nicht deplaciert ist.

Vaihinger.

Kaftans Festrede über den kategorischen Imperativ.

Am 18. Januar 1901 hielt zur Feier des 200jährigen Jubiläums des Königreichs Preussen (in Verbindung mit der Feier des Geburtstags S. M. des Kaisers) Prof. D. Julius Kaftan die Festrede über den kategorischen Imperativ. Wir entnehmen dem geistvollen (als Universitätsschrift gedruckten) Vortrag folgende bemerkenswerten Ausführungen: „Niemand unter allen Lehrern der Deutschen hat den Gedanken der Pflicht in der Weise auf den Schild gehoben wie Immanuel Kant, der eben in demselben Königsberg, auf das heute unsre Blicke gerichtet sind, als einer aus unsrer Mitte, als schlichter akademischer Lehrer seines Amtes gewaltet hat.“ „Jedenfalls, es ist eine Frage, dieser Stunde würdig, wie wir uns heute zur Lehre Kants vom kategorischen Imperativ zu stellen haben. Eine akademische Frage zunächst! Aber sie greift tief in das Leben unsres

Volkes und die Zukunft unsres Staates ein. Ist diese Lehre nur der Ausdruck einer gegebenen Zeit und der sie beherrschenden Stimmung? Dann müssen wir, jetzt auf die Höhe gekommen, andere Wege suchen, als die uns auf die Höhe geführt haben. Wohnt ihr bleibende Wahrheit ein, die Geltung haben wird unter Menschen, so lange die Sonne aufgeht und die Sterne über uns scheinen? Dann zeigt sie uns den rechten Weg, zu erhalten und zu mehren, was wir von den Vätern überkommen haben.“

Und Kant behält Recht, wenigstens in der Hauptsache. „Der kategorische Imperativ ist und bleibt der typische Ausdruck für das, was das Wesen des Sittlichen ausmacht. Mögen wir die Lehre Kants in vielen Punkten erweitern und berichtigen, ja die Betrachtung auf einen ganz andern Boden stellen, als auf dem er sich bewegt — wir greifen fehl, wenn wir nicht in diesem Grundgedanken, in diesem {Schlussurteil mit ihm zusammentreffen.“ Wenn auch zuzugeben ist, dass, um der Thatsache des „irrenden Gewissens“ gerecht zu werden, eine teleologische Betrachtung der intuitiven Kants ergänzend zur Seite treten muss, so bedeutet das doch für die sittliche Praxis nicht viel. „Es ist der Ethiker, der diese Zusammenhänge in Betracht ziehen und forschend in sie einzudringen suchen muss. Als Subjekte des sittlichen Handelns dagegen bleiben wir an unser Gewissen, an den kategorischen Imperativ in uns gewiesen. Da fragt es sich nicht: wie verstehe ich dies Stück der Wirklichkeit? wie kommt es zu diesen Erlebnissen, und was lässt sich über ihren Zusammenhang ausmachen? Da lautet die Frage vielmehr: was soll ich thun? wie soll ich handeln? Und in der Beantwortung dieser Frage bleibt es der Weisheit letzter Schluss, dass wir niemals etwas thun sollen, was wider unser Gewissen ist, und dass wir uns nichts als sittliche Pflicht aufdrängen oder einreden lassen sollen, wofür es keine Anknüpfungspunkte in unserm Gewissen giebt.“ Auch das ist nicht zu befürchten, dass bei einer solchen Trennung von Theorie und Praxis der kategorische Imperativ doch zu kurz kommt, indem die richtigere Einsicht aus der Ethik allmählich in die Praxis eindringt. Denn in den grundlegenden sittlichen Vorgängen bleibt ein inkommensurabler Rest, der in die Erklärung nicht aufgeht. Im Gewissen wird ein Urteil anderer Art gefällt als in allen übrigen Wertbestimmungen. „Und wenn einer Stunden lang mit seinem Gewissen gehandelt hat und den unbequemen Mahner endlich zur Ruhe gebracht zu haben meint, dann ist es plötzlich wieder da und sagt mit heller, unermüdeter Stimme: aber — du sollst! Das sind die Thatsachen. Um die kommt niemand herum. Wir dürfen nicht sagen, Hinz oder Kunz wisse nichts davon, es seien nur Moralisten wie Kant, die übertreibend solche Facta konstruierten. Nein, das wird erlebt, nicht nach Laune, wohl gar mit innerem Widerstreben.“ „Und darin liegt etwas, was aller teleologischen Erklärung gegenüber selbständige Bedeutung behält. Man mag auf die Erziehung verweisen — mehr wird sich doch nicht behaupten lassen, als dass sie es entwickelt und gestaltet; schaffen kann sie es nicht. Man mag die Vererbung ins Feld führen und hier einen Niederschlag der Erfahrung früherer Geschlechter im einzelnen Individuum finden — erklärt ist mit diesen selbst undurchsichtigen psychophysischen Zusammenhängen nicht viel, höchstens dass es sich in verschiedenen Individuen nach ihrer Herkunft verschieden äussert, niemals die Sache selbst.“

„Aber nun wird weiter das Bedenken erhoben, dass Kants Moral einseitig formalistisch sei. Nicht bloss erklärt Kant die Form für wichtiger als den Inhalt, sondern er will diesen überhaupt nicht in Betracht gezogen wissen. . . Allein mit Recht wird eingewandt, dass es sehr wesentlich auch auf den Inhalt ankommt. Es ist überhaupt eine unwahre Abstraktion, in dieser Weise Form und Inhalt auseinander zu reissen. . . Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ bedarf auch in dieser Beziehung einer wesentlichen Berichtigung. Wieder ist es die teleologische Betrachtung, die sie uns bietet. Hierin gerade hat diese ihre Stärke, dass sie von vorn herein auf den Inhalt der sittlichen Urteile und Gebote achten lehrt. . . Sie lehrt uns verstehen, weshalb überhaupt dergleichen Phänomene an allen Orten

im Leben der Menschheit auftauchen, und dass sie von so grosser Bedeutung sind. . . Allein, gerade indem wir ihr folgen, werden wir unvermeidlich auf die Frage geführt: was ist denn der Zweck, dem dies alles dient? was ist es denn, was hier werden will und zur Ausgestaltung kommen soll? Die Gemeinschaft macht sich dem Einzelleben und der Geist macht sich der sinnlichen Natur gegenüber als Zweck geltend. Ja, aber laufen denn diese Fäden nicht irgendwo und irgendwie zusammen? Kündigt sich nicht in dem allen wieder ein eigentlicher und letzter Zweck an? Seltsamer Weise ist, was die teleologische Moral hierüber zu sagen weiss, vielfach ungenügend oder doch unbestimmt.“ Und so wird doch die Frage nach dem letzten Zweck „so beantwortet werden müssen, wie es Kant wenn auch bei anderer Fragestellung gethan hat. Der Zweck ist die Persönlichkeit, ihr Werden und Wachsen, ihre Bethätigung in freier Kraft des Geistes. Die einzelne Persönlichkeit, aber sie nicht in der Vereinzelung sondern als Glied am Ganzen. . . Erst unter diesem Gesichtspunkt wird es vollkommen verständlich, was sich überall als der Inhalt der moralischen Gebote und Gesetzgebungen geltend macht. Darin liegt ihr Zweck, ihr ideales Ziel. . . Verhält es sich aber so, ist dies das Ziel, worauf die teleologische Betrachtung uns selber führt, indem sie uns den Inhalt der moralischen Gebote verstehen lehrt, dann taucht die Frage auf, ob Kant nicht doch damit Recht behält, dass er der Form des sittlichen Handelns eine so grosse Bedeutung beilegt. Gewiss nicht in der Isolierung vom Inhalt, wie er wunderlicher Weise in den grundlegenden Betrachtungen will. Aber doch so, dass der sittliche Wert vor allem an die Form des in Freiheit getübten Gehorsams gegen das Sittengesetz gebunden ist. Und zwar deshalb, weil sich hierin allererst die sittliche Persönlichkeit vollendet.“

Also sprach Immanuel Kant.

Im Verlage von Ernst Wunderlich in Leipzig ist soeben (1901) ein Büchlein erschienen, das vortrefflich geeignet ist, in die Kreise derjenigen etwas von der Kantischen Gedankenwelt hineinzutragen, die durch Anlage und Beruf von der Beschäftigung mit Kants Werken selbst ferngehalten sind oder wenigstens nicht wohl zu solcher Lectüre Veranlassung finden. Das Werkchen trägt den Titel: „Kant-Aussprüche. Zusammengestellt von Dr. Raoul Richter, Privatdoc. an der Univ. Leipzig.“ (XIV u. 110 S.) Wir stehen nicht an, der bestimmten Erwartung Ausdruck zu geben, dass das Büchlein, das auch den Vorzug grosser Billigkeit hat, den verdienten Anklang finden wird. Es ist nicht für Fachgelehrte bestimmt (S. VI); aber es wird viel dazu beitragen, dass die moderne Kantbewegung ihre Ausläufer in immer weitere Schichten hineinerstreckt und damit an Bedeutung auch ausserhalb der Studierstuben zunimmt. In diesem Sinne will der Herausgeber selbst das Büchlein in den Dienst der nationalen Sache gestellt wissen: „Die Sammlung der Kant-Aussprüche will nur zu ihrem bescheidenen Teile die Pflicht erfüllen helfen, welche jeder Deutsche den grossen Männern seines Landes gegenüber empfinden muss. Diese Pflicht weist uns in erster Linie an, zu erfahren, wer diese Männer waren, sie in ihren eigentümlichen Leistungen kennen zu lernen, ihnen im Geiste nahe zu treten, sie zu bewundern und womöglich — zu lieben.“ Trotz der schweren Zugänglichkeit der kritischen Philosophie „Allen Gelegenheit zu geben, Kant kennen zu lernen, und zwar aus seinen eigenen Worten, und damit dem ersten Teil der Pflicht gegen den grössten deutschen Denker Genüge zu thun, ist dieser Sammlung Zweck; dass dann auch die Bewunderung und Liebe nicht ausbleiben werden, dafür lässt der Herausgeber vertrauensvoll Kant selber sorgen“ (V/VI). Die Kantische Philosophie selbst oder auch nur ihre eigentümlichsten Gedanken dem Leser zu vermitteln, kann natürlich, wie R. Richter hervorhebt, nicht die Absicht der Sprachsammlung sein; aber „die Kantische Lebensanschauung“ und „Kants edelgrosse Persönlichkeit“, wie sie in den „Aussprüchen“ lebt, den

Menschen Kant, hofft der Herausgeber allerdings — und gewiss nicht mit Unrecht — seinen Lesern nahe zu bringen. Und über diese „individuelle Wirkung auf den einzelnen Menschen hinaus verfolgt diese Sammlung noch ein höheres, kühneres und versteckteres Ziel. Die Kantische Lebensansicht will sich durch dieselbe dem Geist unserer Zeit zur Kenntnisnahme, vielleicht gar zur Beherzigung empfehlen. Von der Bedeutung Kants für die neuere Wissenschaft ist wiederum nicht die Rede . . . Hier handelt es sich darum, ob Kant auch unsrer Zeit noch ein Führer durch das Leben (gewiss nicht der einzige, aber doch einer, sein könne, ob er die Lebensrichtung des heutigen Menschen noch irgendwie mitzubestimmen vermöge. Und da ist soviel gewiss: Die Kantische Lebensanschauung ist das wohlthätigste Gegengewicht für manche Strömung der Zeit“ (VI VII). „Ein überspannter Subjectivismus und Individualismus ist das Glaubensbekenntnis einer grossen Bewegung unsrer Tage.“ „Werte und Wirklichkeiten“ sind „ins Schwanken geraten.“ „Stimmungsmässige Überzeugungen“ sind infolge davon das Leiden der modernen Zeit, und gegen dieses Leiden ist das heilkräftigste Mittel „ein Bad in dem reinen Stahlquell des Kantischen Geistes. Niemand braucht zu befürchten, dadurch in die überwundene Denkweise vergangener Zeiten zurückversetzt zu werden“ (VII). Kant selbst war in gewissem Sinne Subjectivist. „Ja, er hat eigentlich diese Anschauungsweise in ihrer ganzen Wucht zum ersten Mal verkündet, mit einer Schärfe bis ins Einzelne und Einzelste durchgeführt, und mit einer Kühnheit ihre Folgerungen gezogen, welche vielleicht den eingefleischten Stimmungsindividualisten von heute, würde er sich in sie versenken, erschrecken möchte“ (VIII). Aber dasjenige, was Kant im Subjekt sucht, das sind „die Grundbedingungen des vollbewussten Lebens selber“ (VIII), und damit erhebt Kant seinen Subjectivismus über den Individualismus und Relativismus hinaus und lehrt uns, „dass es auch am Subject Ewiges, Unwandelbares, Notwendiges und Gesetzmässiges giebt“ (IX). Nach diesen allgemeinen Erörterungen wendet sich R. in seiner den Sprüchen selbst vorangeschickten „Einführung“ zu den einzelnen Zügen von Kants Lebensphilosophie. Er spricht über die kritische Grenzbestimmung, über den „guten alten Pflichtbegriff“, über Kants Erziehungslehre, Geschichtsauffassung, Religions- und Kunstphilosophie und giebt damit dem noch unkundigen Leser brauchbare und wertvolle Fingerzeige, die ihm das richtige Appercipieren der einschlägigen „Aussprüche“ erleichtern und ihm zugleich sagen, warum Kants Urtheile über diese Themata gerade für die heutigen Menschen von besonderer Bedeutung sind. „Auch sie sind *Unzeitgemässe Betrachtungen*, insofern sie mancher Strömung der Zeit schnurstracks zuwider laufen; und doch sind sie in hohem Grade zeitgemäss, eben weil sie das enthalten, was der Zeit fehlt. Ist . . . diese neue Romantik aus dem letzten Viertel des XIX. Jahrhunderts, welche selbst den Schmerz des Lebens noch zum Genuss macht, nur ein Zeichen der Niedergangsbewegung, wie Manche wollen, so mögen Kantische Aussprüche hier theils zum Trost, theils zur Mahnung dienen. Ist sie aber ein Tropfen, vielleicht der erste, eines neuen Wellenberges in der Kulturentwicklung . . ., so ist die Kantische Weisheit hier erst recht an ihrem Platze; denn eine geistige Wandlung im Einzelnen wie in den Massen ist nur dann sieghaft, wenn sie die classische Gestaltung der entgegenstehenden Bestrebungen nicht durch billiges Ablehnen, sondern durch innere Verarbeitung überwindet. Eines aber vor Allem zeigt uns Kant, was die überreflectierte und doch von der Sehnsucht nach Naivität so tief durchdrungene Zeit fast wie ein Wunder gemahnen muss: dass man der kritischste Geist und doch fest in sich zusammengehalten, in seinem Wollen eindeutig bestimmt, in seinem Fühlen erhaben und einfach, im Denken tief und bescheiden sein könne“ (XII).

Was die Anordnung der einzelnen Sprüche betrifft, so sind vor-kritische und kritische Periode mit Recht geschieden. Innerhalb dieser beiden Hauptabschnitte sind die Sprüche nach sachlichen Gesichtspunkten übersichtlich geordnet; erleichtert wird die Orientierung ausserdem noch

durch das zweckmässig eingerichtete Inhaltsverzeichnis. Ferner ist am Schlusse ein genaues Quellenregister für die einzelnen Sprüche beigegeben. Die Auswahl der Sprüche (im Ganzen 335) ist eine durchaus zweckentsprechende, mit feinem Tact für das, was charakteristisch ist für Kant, und mit verständiger Berücksichtigung der Bedürfnisse solcher Leser, denen eine philosophische Schulung abgeht. Raoul Richters Sammlung von Kant-Aussprüchen ist nicht das erste Werk dieser Art; aber die früheren sind im Buchhandel vergriffen, und ferner hat die neue Sammlung vor allen Vorgängern den grossen Vorzug, dass die Auswahl der Sprüche getroffen ist im Hinblick auf die gegenwärtige Zeit.

Max Müller †.

Am 28. Oct. vorigen Jahres ist Max Müller in Oxford in seinem 77. Lebensjahre verschieden (geb. 6. Dec. 1823 in Dessau). Der Name Max Müllers ist mit Kant dauernd verknüpft. Er hat durch seine Übersetzung der Kr. d. r. V. ins Englische im Jahre 1881 sehr viel dazu beigetragen, das Studium der Kantischen Philosophie in England und in der englisch redenden Welt zu befördern. Er war der Anschauung, dass die Kantische Philosophie in England noch viel zu wenig bekannt sei, ja er nennt sie eine *terra incognita* für die Engländer. Das hundertjährige Jubiläum des Erscheinens der Kr. d. r. V. im Jahre 1881 hielt er für die geeignete Zeit dazu, um diesen langgehegten Lebenswunsch zu erfüllen. Auf einer Karte an mich vom 29. Juni 1881 sagt er: „In England ist wenig geschehn und wird wenig geschehn zum Jubiläum der Reinen Vernunft. Man ist im Ganzen anti-Kantisch — oder vielleicht vielmehr ante-Kantisch“. Dieses „ante-Kantische“ Stadium des englischen Geistes wollte er durch seine Übersetzung überwinden. In der ausführlichen „Translator's Preface“ schildert er, welche Bedeutung die Kantische Philosophie in seinem Leben gehabt habe. „Kant's Critique has been my constant companion through life. It drove me to despair when I first attempted to read it, a mere schoolboy. At the University I worked hard at it under Weisse, Lotze, and Drobisch at Leipzig, and my first literary attempts in philosophy, now just forty years old, were essays on Kant's Critique“. Und an einer anderen Stelle sagt er über Weisse: „No truer word has lately been spoken than what, I believe, was first said by Professor Weisse, in the Philosophical Society at Leipzig, of which I was then a member, . . . that, if philosophy wishes to go forward, it must go back to Kant“. Max Müller erinnert hier an ein in Vergessenheit geratenes Verdienst seines Lehrers Ch. H. Weisse, der schon im Jahre 1847 eine „Akademische Antrittsrede“ veröffentlicht hat mit dem Titel: „In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat“ (Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung).

Weiter teilt uns Max Müller über sein Kantstudium Folgendes mit: „Having once learnt from Kant what man can and what he cannot know, my plan of life was very simple, namely, to learn, so far as literature, tradition, and language allow us to do so, how man came to believe that he could know so much more than he ever can know in religion, in mythology, and in philosophy. This required special studies in the field of the most ancient languages and literatures. But . . . whatever purpose or method there may have been in the work of my life, was due to my beginning life with Kant“. So betrachtete Max Müller neben Goethe und Schiller Kant als seinen Erzieher, „Kant vor Allen, an dem er schon als Jüngling den Willen gestählt, als Mann die Erkenntnis gereift hat“ (vgl. Lady Blennerhassett, „Deutsche Rundschau“, Jan. 1901, S. 113). Er bezeichnete Kant als seinen „Lebensführer“. „Even at Oxford“, so berichtet Max Müller weiter, „I have often . . . been preaching Kant“, und er erzählt, wie er „Kant's great work“ gelesen habe „with a small class of young students at Oxford — among whom I may mention the names of Appleton, Caird, Nettleship, and Wallace“. Durch seinen Einfluss auf diese Männer wurde er einer der Begründer des modernen „Trans-

„Ich habe schon in England, in Paris und sonst in Deutschland viele Menschen getroffen, die Kant's Philosophie sehr hoch schätzten. Inzwischen ist Kant's Philosophie in Deutschland sehr allgemein bekannt und hat sich sehr verbreitet. Ich habe schon in Deutschland viele Menschen getroffen, die Kant's Philosophie sehr hoch schätzten. Inzwischen ist Kant's Philosophie in Deutschland sehr allgemein bekannt und hat sich sehr verbreitet. Ich habe schon in Deutschland viele Menschen getroffen, die Kant's Philosophie sehr hoch schätzten. Inzwischen ist Kant's Philosophie in Deutschland sehr allgemein bekannt und hat sich sehr verbreitet.“

Die Übersetzung erschien, wie gesagt, im Jubiläumsjahre der Kr. d. r. 1810. In Commemoration of the Centenary of its First Publication“ 2 Bände, 511 u. 735 S. Die ausführliche „Translator's Preface“ zerfällt in folgende Unterabteilungen: Why I thought I might translate Kant's Critique. — Why I thought I ought to translate Kant's Critique. — Why a study of Kant's Critique seemed necessary at present. — Kant's Metaphysics in relation to Physical Science. — Kant's Philosophy as judged by History. — On the Text of Kant's Critique of Pure Reason. — Critical Treatment of the Text of Kant's Critique. — Sowohl in persönlicher wie in sachlicher Hinsicht bringt diese Vorrede viel Interessantes. Besonders bemerkenswert sind die Ausführungen über die Stileigentümlichkeiten Kants. Max Müller hat mit dem Blick des geschulten Philologen diese Eigentümlichkeiten studiert. Seine Übersetzung hat aber die Schwierigkeiten des Kantischen Stils mit grossem Geschick zu überwinden verstanden. Die übertriebene hypotaktische Satzfügung Kants ist in eine mehr parataktische verwandelt, Relativ-Constructions sind in demonstrative umgewandelt worden. Einzelne verwickelte Sätze gewonnen, indem unklare Pronominalbeziehungen durch Wiederholung der bezüglichen Substantiva determiniert wurden. Durch sorgfältige Wiedergabe der Adverbia und besonders der Partikeln wurde der straffe Gedankengang des Originals gewahrt. Adickes, der die 2. Auflage revidiert hat, bemerkt mit Recht: „Manche der verschrobenen Perioden Kants sind fast elegant geworden.“ Eine solche Übersetzung hat auch für den deutschen Forscher einen ge-

Die Übersetzung erschien, wie gesagt, im Jubiläumsjahre der Kr. d. r. 1810. In Commemoration of the Centenary of its First Publication“ 2 Bände, 511 u. 735 S. Die ausführliche „Translator's Preface“ zerfällt in folgende Unterabteilungen: Why I thought I might translate Kant's Critique. — Why I thought I ought to translate Kant's Critique. — Why a study of Kant's Critique seemed necessary at present. — Kant's Metaphysics in relation to Physical Science. — Kant's Philosophy as judged by History. — On the Text of Kant's Critique of Pure Reason. — Critical Treatment of the Text of Kant's Critique. — Sowohl in persönlicher wie in sachlicher Hinsicht bringt diese Vorrede viel Interessantes. Besonders bemerkenswert sind die Ausführungen über die Stileigentümlichkeiten Kants. Max Müller hat mit dem Blick des geschulten Philologen diese Eigentümlichkeiten studiert. Seine Übersetzung hat aber die Schwierigkeiten des Kantischen Stils mit grossem Geschick zu überwinden verstanden. Die übertriebene hypotaktische Satzfügung Kants ist in eine mehr parataktische verwandelt, Relativ-Constructions sind in demonstrative umgewandelt worden. Einzelne verwickelte Sätze gewonnen, indem unklare Pronominalbeziehungen durch Wiederholung der bezüglichen Substantiva determiniert wurden. Durch sorgfältige Wiedergabe der Adverbia und besonders der Partikeln wurde der straffe Gedankengang des Originals gewahrt. Adickes, der die 2. Auflage revidiert hat, bemerkt mit Recht: „Manche der verschrobenen Perioden Kants sind fast elegant geworden.“ Eine solche Übersetzung hat auch für den deutschen Forscher einen ge-

wissen Wert als Hilfsmittel des Verständnisses; der exegetische Wert von fremdsprachlichen Wiedergaben ist nicht zu unterschätzen, da Kants Stileigentümlichkeiten, besonders der verschlungene Satzbau, das Verständnis oft ungemein erschweren. Freilich, im Einzelnen hatte die Übersetzung manche Mängel aufzuweisen, wie ich schon in meiner Anzeige derselben in der Deutschen Lit. Z. 1882, Nr. 32 bemerkt habe. Auch Lady Blennerhassett schreibt in dem oben erwähnten Artikel: „Die Einwände, die Max Müller vorausgesehen hatte, wurden erhoben. Fachgelehrte fanden ihn in der metaphysischen Ausdrucksweise nicht genügend geschult, um die schwierige Aufgabe mit vollem Erfolg zu Ende zu führen.“ Es war deshalb sehr zweckmässig, dass Max Müller bei der 2. Ausgabe seiner Übersetzung den Rat und die Hilfe eines deutschen Fachmannes hinzuzog. Es ist Adickes, welcher eine erhebliche Anzahl von Missverständnissen aus der Übersetzung ausgemerzt hat, wie auch Max Müller in der Vorrede zur 2. Ausgabe dankbar anerkennt. Ein weiterer Vorteil der 2. Auflage ist, dass die ausführliche, historische Einleitung von Ludwig Noire weggeblieben ist. Infolgedessen ist die Übersetzung in einen Band von 807 Seiten zusammengefasst worden (New York und London, Macmillan & Co. 1896). Der handliche Band ist aus den oben genannten Gründen auch für das Kantstudium in Deutschland von Wert.

Welche Bedeutung der Name Kants im Leben von Max Müller einnahm, möge zum Schluss noch Folgendes illustrieren: Einen Neujahrswunsch (1882) begleitete Max Müller mit folgendem Verse, der einem bekannten Hexameter in einer Horazischen Ode (I, 7) nachgebildet ist:

Nil desperandum Kanto duce et auspice Kanto.

Vaihinger.

Der Fall Goldschmidt.

Dr. Ludwig Goldschmidt, mathematischer Revisor der Lebensversicherungsbank f. D. in Gotha, hat sich in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Mellinschen „Marginalien zu Kants Kr. d. r. V.“ (Gotha, Thiemeemann, 1900) über die Redaktion der KSt. beschwert. Auf einen Aufsatz Goldschmidts (Arch. f. syst. Phil. V, 3) gegen Paulsen habe Letzterer in den KSt. „hochfahrend geantwortet, da er sachlich nichts zu erwidern fand.“ Daraufhin sei ihm, Goldschmidt, „die Möglichkeit einer Antwort in jener Zeitschrift durch die Redaktion abgeschnitten worden“.

In seinem Aufsatz „Kants Verhältnis zur Metaphysik (KSt. IV, 4) erwähnte Paulsen in einer Anmerkung einige gegnerische Rezensionen seines Kantbuches ganz kurz und bemerkte u. a.: „Auch auf die in herablassendem Ton vorgetragenen Belehrungen des Herrn Dr. Goldschmidt im Archiv für system. Philos. finde ich keinen Grund hier einzugehen“ (414). Er schloss die Anmerkung mit den Worten: „Von der Notwendigkeit, Kant nicht den orthodoxen Kantianern allein zu überlassen, haben diese Proben ihrer kritischen Leistungen mich aufs Neue überzeugt“ (415).

Daraufhin lief von Dr. G. eine Entgegnung ein, die aber nach Form und Inhalt nur geeignet war, Replik, Duplik, Triplik, Quadruplik u. s. f. heraufzubeschwören, zumal bei dem streitbaren Temperament des Herrn Einsenders. Dann hätten sich womöglich noch die beiden anderen als „orthodox“ bezeichnenden Gegner Paulsens ebenfalls gemeldet, und des Redens und Gegenredens wäre kein Ende gewesen.

Ich habe schon KSt. II, 448 f. (vgl. auch I, 291) erklärt: „Wir sind jedoch durchaus entschlossen, dieses manche andere Zeitschriften entstellende, die Leser ermüdende, die Beteiligten selbst verbitternde und dazu gänzlich unfruchtbare Spiel in den KSt. nicht aufkommen zu lassen“, und schon im Einführungsartikel der KSt. habe ich (I, S. 7) bemerkt, dass Entgegnungen nur soweit gebracht werden können, „als der Raum dazu verfügbar ist und als eine sachliche Förderung der besprochenen Fragen aus denselben zu gewinnen sein wird.“ Auf Grund davon glaubte ich ver-

pflichtet zu sein, die Entgegnung des Dr. G. abzulehnen, welche zur sachlichen Diskussion nicht das Geringste beibrachte.

Dazu kam noch als Hauptgrund, dass ja Goldschmidt selbst gar nicht der Angegriffene war, sondern Paulsen, der auf einen Angriff, wenn auch in einer anderen Zeitschrift, antwortete! Goldschmidt also hatte auf Paulsen zuerst einen heftigen Angriff gemacht, und Paulsen hatte darauf in der oben angeführten massvollen Weise geantwortet. Mit dieser Antwort des zuerst Angegriffenen schien es mir vollständig genug zu sein.

Soviel über das Formelle oder, wenn man will, Juristische. Aber auch inhaltlich bot die Entgegnung von G. zu Bedenken Anlass. Er verwahrte sich gegen den Ausdruck „orthodox“ in der (in seinem Begleit-schreiben ausgesprochenen) Meinung: „Das heisst doch wohl soviel, als kritiklos, ein Vorwurf, den ich einem Jedem dann mit Paulsen zuerkennen würde, wenn er etwas anerkennt, ohne zu wissen was“. Das hat aber bis jetzt niemand unter dem Ausdruck „orthodox“ verstanden. Orthodox ist derjenige, der eine bestimmte, historisch fixierte Lehre als die *ὀρθὴ δόξα* anerkennt. Ob er das thut auf Grund eigener Kritik oder nicht, ist damit nicht gesagt. Das Merkmal der Kritiklosigkeit ist also in dem Begriff der Orthodoxie gar nicht enthalten, vielmehr das des festen, unerschütterlichen, unentwegten Festhaltens an einer einmal für wahr erkannten, resp. dafür hingenommenen, historisch ein für allemal fixierten Lehre. Dies Merkmal trifft nun bei G. vollständig zu. Seiner Meinung nach „hat man die Kr. d. r. V. wie ein mathematisches Buch zu studieren“ (Mellin, Vorrede XVI, XXI; Arch. f. syst. Ph. V, 3, 316). Ferner heisst es bei ihm: „Kant ist seit Aristoteles der erste dogmatische Philosoph, d. h. er ist der erste von allen, der eine lehrhafte Philosophie hinterlassen hat. Man wird auch von ihr keinen Schritt zurück thun müssen“ (Mellin, Würdigung 82). „Kants Lehre kann nicht veralten; sie wird erst dann ihre ganze Bestimmung erfüllen, wenn man die Kr. d. r. V. überall als ein Lehrbuch behandelt . . . Man lehre die Kritik, wie man die formale Logik vorträgt“ (Arch. V, 3, 323). Wer so spricht, kennzeichnet sich damit selbst als — orthodox!

Noch ein anderes Merkmal trifft zu: das Merkmal der Unduldsamkeit gegen Andersdenkende, und insbesondere die verwerfliche Manier, sachliche Streitfragen ins Persönliche zu ziehen. Der Orthodoxe ist der Überzeugung, dass der Andersdenkende im Grunde aus Mangel an gutem Willen die betr. Lehre nicht anerkennt, und dass daher diese Nichtannahme eine persönliche Beleidigung desjenigen involviert, der jene Lehre ursprünglich aufgestellt hat. Dies ist der Ton, den Goldschmidt überall anschlägt. Denjenigen, welche bei Kant Schwierigkeiten und Widersprüche finden, wirft er „Anmassung“ vor, „Besser-wissen-wollen“, „Voreiligkeit“, „Selbstgefälligkeit“, „Unbescheidenheit“, „Leichtfertigkeit“, „geflissentliches Übersehen“, „lediglich sophistische Künste“. Andererseits spricht er davon, dass durch den Nachweis von Widersprüchen „Kant nach Intelligenz und Charakter herabgesetzt werde“ (Arch. V, 4, 433; VI, 1, 63). Er meint deshalb, für den „verstorbenen Kant“, der sich selbst nicht mehr wehren könne, eintreten zu müssen! „Ich kann“, so schreibt er in dem Begleitbrief, „ich kann nicht kühl sein, wenn man einen Mann verunglimpft (!), der sich nur dadurch schuldig gemacht hat, dass er tiefer gedacht hat, als Vorgänger und Nachfolger“. Man erkennt hieraus, dass die an sich lobenswerte Wärme, mit welcher G. für Kants Lehre eintritt, sich bei ihm in das fressende Feuer des Fanatismus verwandelt hat. Wer so fanatisch spricht, kennzeichnet sich damit selbst als — orthodox!

Ein mir unbekannter Kritiker im „Literarischen Centralblatt“ 1900, No. 46 hat bei G. schon „persönliche Gereiztheit“ gefunden. Flugs ist der streitbare Herr Dr. G. auch schon mit einer Entgegnung da (ib. No. 50). Der Kritiker, dem der Redakteur das Zeugnis völliger Unbefangenheit ausstellte, war verständig genug, darauf nicht noch einmal zu antworten. Ein von mir natürlich in keiner Weise beeinflusster Autor hat in diesem Heft über G. ganz dasselbe Urteil gefällt.

Hoffentlich lernt Herr Dr. Goldschmidt daraus, dass wissenschaftliche Fragen auch mit wissenschaftlicher Ruhe und Objektivität behandelt sein wollen. Vaihinger.

Der Graf v. Bray über Kant.

Der im Jahre 1832 als königlich bayrischer Gesandter und Staatsrat verstorbene Graf François Gabriel von Bray war ein aus Frankreich gebürtiger Malteserritter, der den französischen diplomatischen Dienst zur Zeit der Revolution verlassen und sich u. a. auch der zum Rastatter Congress entsandten kurpfälzischen Gesandtschaft angeschlossen hatte. Reichbegabt und feingebildet ist Herr de Bray in der Folge nicht nur als bayerischer Diplomat und als Träger einer ganzen Anzahl wichtiger und erfolgreich durchgeführter Missionen, sondern ebenso als eleganter Schriftsteller bekannt geworden. Gewohnt, sich über seine Erlebnisse zusammenhängende Rechenschaft abzulegen, hat der geistreiche und unermüdlich thätige Mann sehr zahlreiche Aufzeichnungen über seinen Lebensgang und seine Zeitgenossen hinterlassen. (Vgl. „Grenzbote“, 59. Jahrg., No. 12, 22. März 1900, S. 571.)

In diesem handschriftlichen Nachlass hat der Baseler deutsche Generalconsul Geh. Regierungsrat Dr. v. Eckardt folgende auf Kant bezügliche (übrigens in mangelhaftem Französisch abgefasste) Stelle aufgefunden, welche durch Vermittlung von Prof. K. Joël in Basel an uns gelangt ist:

Voyage de Ratisbonne à St. Petersburg

Mois d'Auguste 1799.

Il y a Königsberg une université. Le professeur Kant y est attaché. Les étrangers peuvent aller le voir. Il est très cassé, à mauvaise tournure. Il est mal logé et sa personne et sa maison n'ont rien d'analogue à la grandeur de sa réputation. Il a 76 ans et sa tête a sensiblement baissé. Il cause de politique plus volontiers que de tout autre objet, est grand partisan du système républicain et regarde la monarchie, même constitutionnelle comme incompatible avec la paix. Cet homme a un vieux domestique nommé Lampel avec lequel il se querelle sans cesse et qui fait lui faire tout ce qu'il veut.

Il ne reçoit personne après 5 h. de l'après midi et se couche à 7 h.

Varia.

Gelöste Preisaufgaben.

Nach dem Rendiconto delle tornate e dei lavori della R. Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli. Anno XXXIX. p. 1 wurde in der Sitzung vom 7. Januar 1900 einer Bearbeitung der gestellten Preisaufgabe über das Thema: „Dei principali indirizzi della filosofia contemporanea — L'Estetica di Kant e della scuola romantica e l'Estetica positivista“, als deren Verfasser sich Prof. Francesco De Sarlo zu Rom erwies, das Accessit nebst zwei Dritteln des Preises, d. h. 1000 lire, zuerkannt. — Die Stellung der Preisaufgabe hatten wir Bd. V, S. 143 mitgeteilt.

Für die Preisaufgabe der Berliner Universität über die Grundbegriffe der Kantischen Staatslehre (vgl. KSt. IV, 479) wurde dem Dr. Robert Wilbrandt, dem Sohne des Dichters Adolf Wilbrandt, der Preis zuerkannt.

Die Bancroftschen Kanthandschriften.

Die National-Zeitung vom 8. Februar 1901 berichtet, „dass ein ganzes Faszikel von Kant-Autographen, philosophische Entwürfe, Briefe u. s. w. sich Anfang der siebziger Jahre in Berlin in dem Besitze von George Bancroft befanden, der von 1868 bis 1874 daselbst Gesandter der Vereinigten Staaten gewesen ist. Vermutlich hat er diese handschriftlichen Schätze über den Ozean mitgenommen. Eine Nachfrage an den Besitzer seines Nachlasses würde hierüber die nötige Aufklärung geben und gewiss unbekanntes Handschriftenmaterial zu Tage fördern“. — Hoffentlich führt die Mitteilung dieser Notiz in den KSt. dazu, dass in Amerika Nachforschungen nach dem Verbleib dieser Reliquien angestellt werden, so dass dieselben noch zu rechter Zeit der Berliner Akademie für ihre Kant-Ausgabe zur Verfügung gestellt werden können.

Die Neue Kant-Ausgabe.

Bericht vom Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Dilthey in der Sitzung der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 24. Januar 1901.

Die beiden ersten Bände des Briefwechsels Kants, welchen Hr. Oberbibliothekar Dr. Reicke in Königsberg herausgibt, sind erschienen; mit dem dritten Bande, welcher im Druck ist, wird die Correspondenz Kants abgeschlossen sein; für den Apparat und die biographisch-litterarischen Erläuterungen ist ein vierter Band vorgesehen. Nach Erledigung der Vorbereitungen, welche sich insbesondere auf die sprachliche Behandlung der Originaldrucke bezogen, und nachdem die Edition der Briefe weit genug gediehen war, hat der Druck des ersten Bandes der Werke begonnen.

Das Material wurde dankenswert bereichert durch einen Brief Kants an Seiler, welchen Hr. Verlagsbuchhändler H. Minden (Dresden) freundlichst überliess, und einen Briefentwurf und Concepte Kants sowie Briefe an ihn enthaltenden Manuskriptband der Dorpater Universitätsbibliothek. Dieser ist von Hrn. Bibliothekar Schlüter, welcher wiederholt der Kant-Ausgabe sein Interesse thätig bewiesen hat, aufgefunden und von der Kaiserlich Russischen Regierung mit gewohnter Liberalität der Ausgabe zur Benutzung überlassen worden. Der Briefwechsel erfährt auf diese Weise eine nicht unwesentliche Bereicherung. Ferner übersandte Hr. Pfarrer Hass, dessen gütiger Vermittlung die Ausgabe bereits zwei Colleghefte nach Kant'schen Vorlesungen verdankt, eine Nachschrift von Kants „Praktischer Philosophie“ aus der Pfarrbibliothek zu Strasburg (Westpr.).

Zeitgenössische Notizen über Kant.

- (1). Berlin oder der Preussische Hausfreund (Herausgeb.: Heinsius), 1810 Nr. 91: Kant über die Weiber.

Kant sagte einmal in einer Gesellschaft, wo vom schönen Geschlecht die Rede war: eine Frau muss seyn wie eine Thurmuhr, pünktlich, und auch nicht wie eine Thurmuhr, nicht alle Geheimnisse laut ausplaudern; sie muss seyn wie eine Schnecke, häuslich und auch nicht wie eine Schnecke, nicht alles, was sie hat, an ihrem Leibe tragen.

- (2). Der Preussische Vaterlandsfreund, 1811 Nr. 68 (von Mächler herausgeg.) Fortsetzung des Berliner „Hausfreundes“:

Anekdote von Kant.

In einer Gesellschaft, in welcher auch Kant sich befand, kam das Gespräch auf die Fortdauer in einer andern Welt.

Einer von der Gesellschaft sagte zu Kant: Sie wird man da wohl wenig habhaft werden können, wenn Sie in der Gesellschaft aller Weisen alter und neuer Zeit einen himmlischen Klubb schliessen werden?

„Ach, Freund, bleiben Sie mir weg mit den Gelehrten!“ versetzte Kant: „wenn ich in der andern Welt meinem Lampe (so hiess sein alter Bediente) begegne, so werde ich froh seyn und ausrufen: Gott Lob, ich bin in guter Gesellschaft!“ —

(3). Allgemeine Zeitung, 18. Mai 1810:

Aus Königsberg wird unterm 22. April 1810 geschrieben:

„Dass jährlich die nähern Freunde Kants den 22. April, den Geburtstag des Unvergesslichen, feiern, ward heute Veranlassung einer rührenden öffentlichen Handlung. Schon im vorigen Jahre ist das Gewölbe längs der Domkirche im Albertinischen Hofe, ehemals Begräbniss der akademischen Lehrer, zu einem Säulengange eingerichtet worden. Am rechten Ende des Ganges, nach dem Morgen der Wiederbelebung, ist das Grab des Weisen. Da haben ihm heute seine Freunde, in Verbindung mit vielen Bewohnern unsrer Stadt, ein so schönes als einfaches Denkmal gestiftet: einen grauen schlesischen Marmor als Fussgestell, mit dem Brustbilde Kants, aus carrarischem Marmor von Schadow gearbeitet. Die Urheber des Denkmals, die Mitglieder der Universität, sehr viele andre theilnehmende Männer aus allen Ständen, versammelten sich um 11 Uhr im grossen akademischen Hörsaal neben der Domkirche. Herbart, jetzt auf dem Lehrstuhle Kants, würdigte den grossen Vorgänger in einem männlichen Vortrage. Nun traten, von ernster Musik empfangen, die bewegten Verehrer des Unsterblichen in seine Halle. Die Musik hörte auf. Der ehrwürdige Scheffner trat auf die Stätte seines vorangegangenen Freundes, sprach mit Fülle und Wehmuth einige Worte, enthüllte das Brustbild, stärkte zu dem grössten der Gedanken: Leben keimt aus dem Tode.“

Friedenau bei Berlin.

Prof. Dr. Steig.

Die erste Vorlesung über die Kantische Philosophie in England.

In den „Annalen der Brittischen Geschichte des Jahres 1795“ von J. W. v. Archenholtz, 16. Band, S. 131 (Tübingen 1798) fand ich folgende Notiz: „Ein Deutscher, Namens Nitsch, der sich in seinen Anzeigen „a Pupil of Professor Kant“ nannte, und der englischen Sprache sehr mächtig war, hielt in London Vorlesungen über die Kantsche Philosophie. Er fing diesen Versuch den 23. März an und setzte ihn wöchentlich dreimal fort, an jedem Tage eine Stunde. Der ganze Cursus war auf 36 Vorlesungen berechnet, wofür man drei Guineen bezahlte; für einzelne Vorlesungen aber musste man eine halbe Krone erlegen.“

Da ich in früheren Jahrgängen der „Annalen“ sowie in Archenholtz' „England und Italien“, in welchen Schriften die Beziehungen Deutschlands zu England Jahr für Jahr verzeichnet sind, keinerlei Erwähnung einer früheren Vorlesung über Kant in England auffinden konnte, so nehme ich an, dass Nitsch in der That die Kantische Philosophie in England eingeführt hat. Über seine Persönlichkeit konnte ich nichts in Erfahrung bringen. Jedenfalls ist er nicht identisch mit dem bekannten Theologen, der schon 1794 starb.

Berlin.

Dr. med. Iwan Bloch.

Diese Notiz, die uns vor dem Erscheinen des II. Bandes von Kants Briefwechsel (vgl. oben S. 41–72) zugegangen ist, hat durch den daselbst S. 498–500 mitgetheilten Brief Friedrich August Nitsch's an seinen Lehrer Kant (London, 25. Juli 1794) eine interessante Bestätigung erfahren; umgekehrt ist auch der Inhalt dieser Notiz eine willkommene Ergänzung zu dem, was Nitsch an Kant mittheilt. (Vgl. oben S. 69.) D. R.

Brief Baggesen's an Joh. Benj. Erhard (Denkwürdigkeiten hrsg. v. Varnhagen v. Ense. S. 319) vom 23. Sept. 1791:

„Es ist wirklich wahr, ihr lieben Leute! Ihr vergesst nur gar zu oft, wann ihr geboren seid — und sprecht mit uns armen Vorzeitern als mit Euren contemporains, die wir doch so wenig sind, dass oft einige hundert Jahre zwischen uns liegen. Wie wollt ihr hoffen allgemein verstanden zu werden? Kant, zum Beispiel, ist nicht 1723, sondern eigentlich 1691 geboren, Reinhold ebenso —.“

Königsberg.

R. Burger.

Kant und die 7 Weisen.

Das Original des nebenstehenden Facsimile, in meinem Besitz befindlich, wurde seiner Zeit aus der Autographensammlung von Otto Schulz, Leipzig, erworben; derselbe hatte das Blatt auf einer Auktion erstanden und konnte über den früheren Besitzer daher keine Rechenschaft mehr geben. In den Kantstudien ist bereits im I. Bde. S. 148 ein Stammbuchblatt Kants, fast gleichen Inhalts wie das hier mitgeteilte, Eigentum des Oberstleutnant a. D. Hoenig, abgedruckt worden, mit dem treffenden Hinweis, wie charakteristisch der Spruch gerade für Kant sei, „für die kritische Vorsicht, das Spezifische seiner Natur“. Das Hoenigsche Exemplar trägt das Datum „20. Juny 1798“, ist also nicht ganz einen Monat älter als das meinige. Sonst besteht die einzige Abweichung in der Bezeichnung der Titel, welche auf beiden Blättern voll angegeben, aber etwas anders ausgedrückt sind (z. B. steht auf dem Hoenigschen Blatte noch „Log. et Metaph. Prof. Ord.“ und für „Imp. Petropol.“ „Caesari-Petrop.“ u. ä.).

Bei der Veröffentlichung des Autographen im ersten Heft wurde nach der Quelle des obigen Citates gefragt. S. 491 des I. Bandes gab darauf die Antwort; Prof. Monrad in Christiania hatte unter den Sentenzen des Publilius Syrus den Spruch aufgefunden. Da ist es denn vielleicht nicht uninteressant zu erfahren, dass die Sentenz des römischen Litteraten und somit auch die Kantische Stammbuchzeile vermutlich nur die etwas freie lateinische Übersetzung eines griechischen Ausspruchs ist, welcher Bias, einem der Sieben Weisen, zugeschrieben wird. Der griechische Text lautet wörtlich:

Μίσει τὸ ταχὺ λαλεῖν, μὴ ἀμάρτης, μετάνοια γὰρ ἀκολουθεῖ.

Vgl. Mullach, *Fragmenta philos. Graec. Parisiis*. 1883. I, S. 213. In den mir bekannt gewordenen Ausgaben des Publilius Syrus, auch in den kritischen von Wölflin (Lips. 1869) und Friedrich (Berl. 1881) ist auf die Ähnlichkeit mit dem Ausspruch des Bias nirgends Bezug genommen.

Leipzig.

Raoul Richter.

„Ad poenitendum properat, cito qui iudicat.“

Wir freuen uns, dass dieser für Kants Wesen und Philosophie so äusserst charakteristische Spruch nunmehr von Dr. R. Richter nicht bloss auf Publilius Syrus, der ihn formuliert hat, sondern noch weiter zurück auf seinen eigentlichen Urheber Bias, einen der Sieben Weisen, zurückgeführt worden ist. Kant hat dieses Motto offenbar mit ganz besonderer Vorliebe zu Stammbuchblättern verwendet. Es sind uns bis jetzt folgende Eintragungen bekannt:

1. vom 20. Juni 1798, im Besitz von Oberstleutnant A. Hoenig in München (vgl. KSt. I, 148);
2. vom 12. Oktober 1796, im Katalog von Leo Liepmannsohn in Berlin, Nov. 1899 (vgl. KSt. IV, 476);
3. vom 23. Febr. 1799, im Besitz von A. Warda in Königsberg;
4. vom 5. Nov. 1796, im Katalog von L. Liepmannsohn von 1885;
5. im Stammbuch von Carl Hader aus Alt-Münsterberg (Katalog No. CV von v. Zahn und Jaensch in Dresden, 1899);
6. aus dem Jahre 1789 im Stammbuch des Pfarrers Heinrich, Besitzer: Direktor Heinrich in Königsberg;
7. in einem Stammbuch, welches jetzt Stadtrat Professor Dr. Walter Simon in Königsberg angehört.
8. Hiezu tritt nun das in diesem Heft mitgeteilte Autograph aus dem Besitz von Dr. Raoul Richter in Leipzig vom 15. Juli 1798.

V.

poenitendum properat, cito qui iudicat.

Immanuel Kant
in Acad. Regiom Prof.
Ordin., Facult. Philos.
Senior Acad. Scient.
Berol. et Imp. Petropol
Membrium.
D. 15 Jul. 1798

Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie.

Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass.

Berliner Inaugural - Dissertation.

Von Willy Kabitz in Berlin.

Ich möchte im folgenden zunächst die Geistesentwicklung J. G. Fichtes bis zu dem Momente, wo die Kantische Philosophie bestimmend in sie eingriff, nach ihrem Gesamtergebnis darzustellen versuchen; sodann aufzeigen, welches mir die wahren Absichten Kants zu sein scheinen, und wie Fichte ihn nach der ursprünglichen Richtung seines Geistes auffasste und auffassen musste; endlich an den Schriften der Jahre 1791—93 nachweisen, dass Fichte die Kantischen Gedanken in jener Richtung auch um- und weitergebildet hat. Ein späterer Aufsatz soll dann im engsten Anschluss an diese Ausführungen die Entstehung der Wissenschaftslehre, die in den Winter von 1793 auf 1794 fällt, so genau wie nur möglich verfolgen. Ich werde dabei überall den handschriftlichen Nachlass Fichtes benutzen und eine Anzahl noch ungedruckter Papiere daraus zur Veröffentlichung bringen. Für die Erlaubnis hierzu bin ich Sr. Excellenz Herrn Generalarzt z. D. Dr. Eduard von Fichte in Stuttgart, dem noch lebenden Enkel des Philosophen, aufs tiefste verpflichtet, ebenso wie ich ihm ehrerbietigen Dank für die edle Gesinnung schulde, mit der er mir die Benutzung des Nachlasses durch seine Überweisung an die Königliche Bibliothek zu Berlin erleichtert hat. Auch meinen hochverehrten Lehrern, Herrn Prof. Dr. Paulsen, der sich wiederholt in lebenswürdigster Weise für mich verwandt, und Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Dilthey, der mich durch seine Empfehlung wirksamst unterstützt hat, sei an dieser Stelle herzlichst gedankt.

I. Fichtes Geistesentwicklung vor dem Studium der kritischen Philosophie¹⁾.

„Was für eine Philosophie man wähle, hängt . . . davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“ Diese Worte der ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre zeigen, wo Fichte selbst die tiefste Wurzel seiner philosophischen Überzeugungen suchte, und eben sie geben auch jedem Versuche, der diese Überzeugungen verständlich machen will, seinen natürlichen Ausgangspunkt: ich meine seine Persönlichkeit.

Fichte war eine sehr einfach angelegte, klare und durchsichtige Natur. Aber alles war an ihm gross: gross sein Verstand und sein Gedächtnis, gross seine Einbildungskraft und sein Wille! Und alles getragen von einem feurigen Temperamente, unterstützt von einer starken physischen Organisation. Aus den dürftigen Verhältnissen eines Lausitzer Dorfweberhauses hervorgegangen, in frühesten Kindheit schon fern von seiner Familie auf einem adligen Gute erzogen, dann in Schulpforta abgeschlossen in klösterlicher Einsamkeit, ganz in sich selbst vertieft und allein auf seine Kraft angewiesen, entwickelte er in sich aus diesen Grundlagen ein heroisches Lebensgefühl und ein von höchstem Stolze erfülltes Selbstbewusstsein, zugleich aber auch eine gewisse Unfähigkeit der Anpassung und des Verständnisses fremder Individualitäten.

Seine Jugend fiel in die Epoche der deutschen Aufklärungsphilosophie, die damals fast alle hervorragenden Köpfe beherrschte, und sie auch noch beherrschte, als Fichte zum Manne heranreife und Kant bereits mit seiner ersten kritischen Schrift hervorgetreten war. In ihrer Metaphysik an Leibniz und Wolff anknüpfend, unterschied diese Aufklärungsphilosophie zwischen einer absoluten und einer hypothetischen Notwendigkeit: jene hat da statt, wo etwas nicht ohne Widerspruch anders gedacht werden kann, diese hin-

¹⁾ Das Material für diesen 1. Abschnitt lieferten ausser der zweibändigen Biographie von J. H. Fichte (2. Aufl., Leipzig 1862) einige noch ungedruckte Papiere aus dem handschriftlichen Nachlass. Herangezogen sind ferner: „J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen etc.“ von Eduard Fichte. Mit Beiträgen von J. H. Fichte. (Lpzg. 1863.) M. Weinhold: „48 Briefe von J. G. Fichte und seinen Verwandten.“ (Lpzg. 1862.)

gegen da, wo auch das Gegenteil denkmöglich ist und sonach der Grund des Soseins in einem andern gesucht werden muss. Nun schloss sie von dem zufälligen Dasein der Einzeldinge nach dem Satze vom zureichenden Grunde oder, was ihr gleichbedeutend damit war, nach dem Causalgesetz, als einem allgemeingültigen Prinzip, auf das Dasein eines absolut notwendigen und ewigen Wesens — auf Gott. In seinem Willen suchte sie den Grund der an sich zufälligen Welt. Gott hat unter den möglichen Welten die beste erwählt und sie kraft seines Willens ins Dasein gerufen; und er erhält und regiert sie nun auch nach seinem grossen Plane mit Weisheit und Güte. So wurde das Universum als ein System von zweckmässig wirkenden Kräften gedacht, auf deren höchste Stufe der Mensch gestellt sei: seine Tugend und seine Glückseligkeit der Endzweck der Schöpfung, wie seine Unsterblichkeit eine notwendige Folge der Gerechtigkeit Gottes¹⁾.

Eine von solchen Gedanken erfüllte Epoche musste sich den wiederholten Versuchen, Spinozas pantheistischen Monismus zu erneuern, aufs schärfste widersetzen. Denn zwischen ihrer und Spinozas Weltanschauung bestand ein innerer, unversöhnlicher Gegensatz: Spinoza identifizierte in Gott Intelligenz und Willen und verwarf damit jegliche Willkür in ihm; er identifizierte Gott und Natur und hob damit den Schöpfungsbegriff auf; er behauptete einen rein mechanischen, streng notwendigen Zusammenhang zwischen den wechselnden Zuständen des einheitlichen, beharrlichen Weltgrunds und erklärte alle Zweckmässigkeit für Schein; er leugnete endlich auch die Unsterblichkeit des Menschen, indem er weder ihm noch irgend einem anderen Einzelwesen ein selbständiges Sein zuerkannte. Von Christian Friedr. Wolffs „Theologia naturalis“ bis herab zu Moses Mendelssohns „Morgenstunden“ war denn auch Spinozas System ein Gegenstand heftigster Angriffe²⁾.

Nun hatte freilich bereits Crusius unwiderleglich dargethan, dass die uneingeschränkte Gültigkeit, die im Leibniz-Wolffischen

¹⁾ Vgl. hierzu Zeller: „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz“ (München 1873) S. 302 ff. Dilthey: „Leben Schleiermachers“ I. Bd. (Berlin 1867—1870) S. 78 ff.

²⁾ Vgl. Chr. Fr. Wolff: „Theologia naturalis“ (1789) Tom. II. § 671 ff. Alex. G. Baumgarten: „Metaphysica“ (Halle 1843) § 855 (S. 286). Herm. Sam. Reimarus: „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“. (Hambg. 1772.) S. 187. Mos. Mendelssohn: „Morgenstunden“. 1. Tl. (Berlin 1785.) S. 216 ff.

Systeme dem Satz vom zureichenden Grunde zuerkannt wurde, zum Fatalismus Spinozas führen muss, wenn anders man konsequent sein will. Denn geschieht nichts, ohne dass es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund giebt, weshalb es gerade so und in keiner andern Weise geschieht, so ist „nicht allein jedwedes gegenwärtiges Ding notwendig, weil das Gegenteil davon nicht geschehen kann, sondern auch die ganze Reihe der vorhergehenden Dinge ist von gleicher Notwendigkeit“: es giebt nichts Zufälliges. Und da also, wie ja Leibniz selbst erklärt hatte, Gottes Wille durch seinen Verstand ebenfalls determiniert ist, so besteht auch seine Freiheit nur darin, „der Notwendigkeit zu gehorchen“: es giebt auch bei Gott keine Wahl unter Möglichkeiten. Nach alledem verlieren dann aber auch die Begriffe von Tugend und Laster, Schuld, Zurechnung und Strafe ihre wahre Bedeutung¹⁾.

Merkwürdig nun, welche Stellung hier Fichte einnahm! Auch seine Welt- und Lebensanschauung gipfelte, wie die der Aufklärungsphilosophie, in der Überzeugung von der Ausserweltlichkeit Gottes, von einer Schöpfung und einer bis ins einzelne planvollen Erhaltung und Regierung des Weltalls durch die Gottheit, von der Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit und seiner persönlichen Fortdauer im Jenseits²⁾. Es waren Über-

¹⁾ Crusius: „Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinierenden Grunde. Aus dem Lateinischen von Krause. (Lpzg. 1744.) §§ V—VIII.

²⁾ So zeigen es seine Briefe, so zeigen es vor allem aber auch in gewissen Punkten die „Aphorismen über Religion und Deismus“ vom Jahre 1790, das einzige und um so wertvollere Dokument, das Fichtes philosophische Ansicht in dieser frühesten Periode selbständigen Denkens in deduktiver Form entwickelt. Ich setze aus den Briefen an seine Braut zwei bezeichnende Stellen her: „Ihr Vertrauen auf die Vorsehung, Ihr Hinüberblicken ins künftige Leben ist weise und christlich. Ich hoffe, wenn ich von mir reden darf, dass man mich für alles eher als für einen Frömmeling und steifen Orthodoxen halten wird; aber ich wüsste keine Empfindungen, die mehr mit dem Innersten meiner Seele verwebt wären als eben diese“. (Leb. u. Briefw. I, S. 42.) „Sehen Sie hier einen Plan, einen weislich angelegten Plan der Vorsehung, Sie dazu zu machen, was Sie werden sollten, was Sie jetzt sind, und was nach der Weisheit dieser Vorsehung die beste Art der Existenz für Sie war. So, glaube ich, geht die Vorsicht mit allen Menschen.“ (ibid. S. 47.) Vgl. ferner Leb. u. Briefw. I, 82. Die „Aphorismen“ s. ibid. Bd. II, 15—19; od. Sämtl. Werke Bd. V, 1—8; ich verweise besonders auf die Absätze 4; 15, a, b; 17.

zeugungen, die seinen Verstand, eben so wie seinen souveränen Willen befriedigten. Wie aber konnten nun die Begriffe von Freiheit, Zurechnung, Schuld und Strafe mit dem Begriffe einer planvollen Vorsehung vereinigt werden? Das Herz, oder sagen wir besser, der Wille, scheint dies zu verlangen. Sollen indessen blosser Wünsche über unsere Überzeugung entscheiden? Nimmermehr! Fichte wollte keine Überzeugungen, die auf blossen Wünschen beruhten. Er wollte Wahrheiten, die auch den Gesetzen des Denkens genügten. So zog er die Konsequenzen, die die Anerkennung des Satzes vom zureichenden Grunde, als eines allgemeingültigen Grundsatzes der menschlichen Erkenntnis, forderte. Aus dem Denken der Gottheit, nicht aus ihrem Willen, wie die Aphorismen zeigen, leitet er den Ursprung der Welt her. Der Schöpfungsgedanke der Gottheit ist ewig und absolut notwendig; er ist die letzte Ursache aller Veränderungen in dieser Welt, die demnach notwendig so bestimmt sind, wie sie sind. Hieraus folgt weiter, dass auch jedes denkende und empfindende Wesen notwendig so existieren muss, wie es existiert; „weder sein Handeln noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist“; was wir Sünde nennen, entspringt aus der notwendigen grösseren oder kleineren Einschränkung endlicher Wesen und hat notwendige Folgen auf ihren Zustand, „die ebenso notwendig, als die Existenz der Gottheit und also unvertilgbar sind.“

Dass Fichtes Gedanken schon im Winter von 1784 auf 85, also noch ehe Jacobis Briefe „Über die Lehre des Spinoza“ erschienen, in dieser Richtung gingen, ist jetzt durch einen Brief ausser Zweifel gestellt, der sich in seinem handschriftlichen Nachlass gefunden hat¹⁾. Er arbeitete damals über einer Abhandlung, in der er offenbar eine der oben dargelegten ähnliche Ansicht aussprechen wollte. Ob er diese dann irgend einmal gewechselt hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, aber sehr unwahrscheinlich. Jedenfalls finden wir ihn auch um 1788 herum in der Schweiz in Discussionen über das Problem der Freiheit des Willens auf demselben Standpunkt, den er noch in den Aphorismen von 1790²⁾ unter dem unmittelbaren Eindruck der Kantischen „Kritik der reinen Vernunft“ mit Zähigkeit zu halten suchte.

¹⁾ Beilage I.

²⁾ An der Datierung des Fragments ist mit J. H. Fichte festzuhalten. Die Art, wie es in Satz 13, 18 und der Anmerkung zu Satz 15 auf Kant Beziehung nimmt, setzt eine unmittelbare Kenntnis der Kr. d. r. V. vor-

Man kann nun, soviel ich sehe, nicht, wie man es mehrfach gethan hat¹⁾, behaupten wollen, dass sich Fichte, ehe er sich an Kant anschloss, angelegentlich mit der Lehre Spinozas beschäftigt habe. Einerseits fehlen hierüber zuverlässige Nachrichten²⁾, andererseits lässt es sich, da sonst Fichte in seiner Weltanschauung mit Spinoza nichts gemein hat, allein aus seiner Behauptung eines nicht bloss hypothetisch, sondern absolut notwendigen Causalzusammenhangs in der Welt nicht schliessen. Fichte mag Spinoza gekannt haben, aber er brauchte ihn nicht aus seinen Schriften selbst zu kennen: die Litteratur der Aufklärungsphilosophie setzte sich ja fast überall mit ihm auseinander. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass Fichte durch Crusius, den er in den Aphorismen wenigstens kennt, und der ihm dort als furchtsamer Metaphysiker gilt, auf jene Konsequenzen geführt wurde. Einen Spinozisten kann man ihn nur mit grösster Einschränkung nennen. In seinen letzten metaphysischen Begriffen steht er, wie auch Lessing, in jedem Falle dem Leibniz-Wolffischen Systeme näher.

In die Nähe von Leibniz und Lessing rücken ihn nun auch gewisse Gedanken seiner Religionsphilosophie, die sich ebenfalls in den „Aphorismen“ angedeutet findet. Religion überhaupt entspringt ihm gegenüber der Spekulation, welche auf verstandesmässiger Überzeugung beruht, an dem Gefühl sittlicher Unvollkommenheit oder, was dasselbe ist, der Endlichkeit des Individuums, an dem Bewusstsein von Schuld und Sünde und dem Bedürfnis nach Erlösung; sie will dies Bedürfnis befriedigen und giebt dem Menschen den anthropomorphen Gottesbegriff. Die einzelnen Religionsformen aber, und damit schliesst sich Fichte an jene beiden

aus, ebenso wie sie eine solche der Kr. d. p. V. ausschliesst. Ein früheres Studium Kants ist nach allen Äusserungen Fichtes unmöglich anzunehmen. Andererseits ist von Fichte selbst bezeugt, dass erst die Lektüre der Kr. d. pr. V. in ihm für Kant entschied. Daraus erklärt sich seine ganze Haltung im Fragment.

¹⁾ Ich führe hier vor allem Löwe: „Die Philosophie Fichtes“ etc. (Stuttgart 1862) S. 247 an.

²⁾ Noack will in seinem Buche: „Johann Gottlieb Fichte“ (Lpzg. 1862) wissen, dass Fichte die in Frankfurt 1744 erschienene Übersetzung der Sittenlehre Spinozas, welcher Wolffs Widerlegung angehängt war, gekannt hat (vgl. S. 31). Diese Nachricht verdient so lange keinen Glauben, als sie nicht aus einer zuverlässigeren Quelle bestätigt wird.

Denker an ¹⁾, sind Entwicklungsstufen eines solchen Anthropomorphismus, der im umgekehrten Verhältnis abnimmt, bis zum Christentum hinauf, in dem das System der Mittlerschaft erwählt wurde. Die innere Ursache dieses Prozesses ist die Erhebung der Vernunft zu konsequenteren Begriffen von der Gottheit. Hierbei wird insbesondere dann noch der Einfluss von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ sichtbar: Fichte schreibt beispielsweise der christlichen Religion die Bedeutung eines Mittels im göttlichen Erziehungsplan zu: „Die christliche Religion scheint also mehr für das Herz bestimmt als für den Verstand; sie will sich nicht durch Demonstrationen aufdringen, sie will aus Bedürfnis gesucht sein; sie scheint eine Religion guter und simpler Seelen. Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin gekommen, die Sünder zur Busse zu rufen und dergleichen Aussprüche. Daher die Dunkelheit, die sie umschwebt und umschweben sollte; daher dass sehr mögliche Mittel einer dringenderen Überzeugung, z. B. die Erscheinung Jesu vor der ganzen jüdischen Nation nach seiner Auferstehung, das begehrte Zeichen vom Himmel u. dgl. nicht angewendet wurden“. Über den positiven Religionen endlich, die also von Fichte als Erziehungsmittel in stufenförmiger Entwicklung aufgefasst werden, erhebt sich als höchste Entwicklungsstufe der Deismus, in welchem die Vernunft den letzten Rest von Anthropomorphismus im Gottesbegriffe aufhebt.

Wir werden später sehen, welche von diesen und den bisher dargelegten Gedanken bei Fichte sich erhalten und weiter gewirkt haben. Noch aber müssen wir hier auf die mächtige Wirkung eingehen, die Jean Jacques Rousseau und die durch ihn in Deutschland hervorgerufene Bewegung auf Fichte ausgeübt hat. Inmitten einer durch Luxus und Raffinement entnervten, in Materialismus und Frivolität versunkenen Gesellschaft hatte Rousseau wider die Überschätzung der intellektuellen Kultur gepredigt und die verbildete Menschheit zum Einfach-Natürlichen, Unmittelbaren und Ursprünglichen zurückgerufen. Gegenüber dem bloss Verstandesmäßigen betonte er den unendlichen Wert des Gefühls. Rationalist und Individualist in einer Person, wollte er statt der positiven Religionen die eine Naturreligion, die allein in dem Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit besteht, wollte er eine indivi-

¹⁾ Der Entwicklungsgedanke ist von Leibniz in der „Theodicee“ (Vorwort 2. 3.), von Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ ausgesprochen worden.

duelle Erziehung, ohne Rücksicht auf Staat und Gesellschaft, die doch zugleich eine Erziehung des „natürlichen“ Menschen überhaupt zu „natürlicher“ Entwicklung sein sollte, wollte er endlich statt der absolutistischen eine demokratische Staatsverfassung, die auf der angeborenen Freiheit und natürlichen Gleichheit der einzelnen den Staatsvertrag schliessenden Bürger beruht. Mit seiner gewaltigen Predigt wirkte Rousseau auch auf die deutsche Aufklärungsphilosophie. In ihrer anthropocentrischen Welt- und Lebensanschauung war es ja ausgesprochen, dass diese Philosophie ihr wissenschaftliches Interesse fast ausschliesslich auf den Menschen und die menschlichen Angelegenheiten concentrierte, weshalb sie auch gerade die Psychologie vor allen anderen Wissenschaften bevorzugte, um aus den Gesetzen des Seelenlebens die Ethik, Ästhetik und Pädagogik zu begründen¹⁾, eine Richtung in der Methode, die wir übrigens auch bei Fichte antreffen²⁾. Nun aber empfing diese Philosophie, in der schon seit Leibniz reformatorische Tendenzen lebendig waren, von Rousseau einen neuen starken Impuls: den Impuls zu einer Reform der Gesellschaft und ihrer Vorbedingung, der Reform der Erziehung. Vor allem waren es die Basedow, Campe, Pestalozzi, Salzmann, die den Gedanken der Reform begeistert aufnahmen. Fichte wusste von Rousseau schon in Schulpforta³⁾; er rechnete ihn später unter seine Lieblingsschriftsteller. Auch mit Pestalozzis und Salzmanns Schriften war er bekannt geworden. Wir sind nun in der Lage, mit Hilfe eines im handschriftlichen Nachlass befindlichen Fragmentes⁴⁾ den Einfluss dieser Bewegung auf ihn nach seinem ganzen Umfange festzustellen. Einmal gab sie ihm die Überzeugung von der Verderbtheit der bestehenden Kultur und stellte ihm die Aufgabe, an der Erziehung des Menschengeschlechts mitzuarbeiten. Sodann aber erfüllte sie ihn ganz mit dem Bewusstsein, dass das praktische Interesse im Menschen höher stehe als das theoretische. Wie sehr Fichte auch sonst von Rousseau abweichen mochte (man

¹⁾ Vgl. Zeller: „Gesch. d. d. Phil.“ S. 302 ff.

²⁾ So schon in der Abschiedsrede von Schulpforta; vgl. ferner Leb. u. Briefw. II, 6.

³⁾ In Fichtes „Abschiedsrede“ ist schon etwas von der kulturfeindlichen Stimmung Rousseaus zu bemerken. Er unterscheidet hier drei Zeitalter menschlicher Kultur: mit Bewunderung spricht er von dem ersten, dem heroischen, mit mehr oder weniger Geringschätzung von dem letzten, dem unsrigen.

⁴⁾ Beilage 3.

denke z. B. an Rousseaus Gefühlsreligion), darin war er doch mit ihm einig: die vielen müssigen „Spekulationen“ in der Theologie sowohl wie in allen andern Wissenschaften haben keinen Wert; Wert hat allein das Allgemeinnützliche, d. h. das, was zur Bildung des sittlichen Willens beiträgt. Es war im Grunde die Persönlichkeit Fichtes selbst, die sich in diesen Gedanken nach ihrer eigentümlichen Anlage ausprägte. In seiner ganzen Organisation lag etwas die Breite wissenschaftlicher Bildung Hinderndes. Schiller spricht an einer Stelle seiner „Briefe über die ästhetische Erziehung“¹⁾, vielleicht nicht ohne dabei Fichte im Auge zu haben, von dem nachteiligen Einfluss einer überwiegenden Rationalität auf unsere Erkenntnis, von dem Schaden einer der Anschauung und Empfindung vorgreifenden Denk- und Willenskraft. Das war bei Fichte der Fall: in seinem Wesen war das spontane Element stärker entwickelt als das receptive. Hierfür scheint sein eigener Ausspruch charakteristisch, es liege in der Eigenheit der menschlichen Natur, „dass der Vielwischer selten ein philosophischer Kopf und der philosophische Kopf selten ein Vielwischer ist“²⁾. Aber noch entschiedener hat er selbst das ihn beherrschende Lebensgefühl, kurz bevor ihm durch Kant eine neue Welt aufgethan wurde, in einem Briefe an seine Braut zum Ausdruck gebracht: „Der Hauptendzweck meines Lebens ist der, mir jede Art von (nicht wissenschaftlicher — ich merke darin viel Eitles) sondern von Charakterbildung zu geben, die mir das Schicksal nur irgend erlaubt. . . . Den Stand der Gelehrten kenne ich. Ich selbst habe zu einem Gelehrten von métier so wenig Geschick als möglich. Ich will nicht blos denken, ich will handeln: ich mag am wenigsten über des Kaisers Bart denken . . . Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfniss, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: ausser mir zu wirken. Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir“³⁾.

¹⁾ 13. Brief, Anmerkung.

²⁾ Leb. n. Briefw. II, 513. Übrigens hatte sich Fichte nicht bloss auf theologische Studien beschränkt; auch mit humanistischen und juristischen befasste er sich. Aber er schlug den Wert besonders der erstern nicht sehr hoch an: sie schienen ihm zu wenig, um das ganze Leben damit auszufüllen. Siehe die Beilagen 4 u. 5.

³⁾ Leb. u. Briefw. I, S. 55 ff.

II. Das Studium der kritischen Philosophie.

Unter dem 12. August 1790 teilte Fichte seiner Braut mit, dass er sich „über Hals und Kopf in die Kantische Philosophie würfe und sichtbar spürte, dass Kopf und Herz dabei gewannen“. Die Verpflichtung, einen Studenten über die drei grossen kritischen Schriften Kants zu unterrichten, hatte ihn veranlasst, sich mit ihnen eingehend zu beschäftigen¹⁾. Ehe ich indessen ihre Wirkung auf ihn und seine Weiterentwicklung unter ihrem Einfluss verfolge, werde ich notwendig, wenn auch so kurz wie möglich, darlegen müssen, worin mir die wahren Absichten Kants vornehmlich in der Kritik der reinen Vernunft zu bestehen scheinen. Denn je nach der Auffassung, die man von Kant hat, beurteilt sich auch Fichtes Stellung zu ihm. Zugleich sollen diese Ausführungen spätere eingehende Erörterungen vorbereiten.

1.

Die „Kritik der reinen Vernunft“²⁾ macht zum Gegenstande aller ihrer Untersuchungen die Erkenntnis als Thatsache des menschlichen Geistes, jedoch zunächst und in erster Linie nicht die Erkenntnis nach ihrem ganzen Umfange, sondern nur die *a priori*, unabhängig von aller Erfahrung aus reiner Vernunft, im weitesten Sinne des Worts, mag diese nun eine wirkliche oder nur eine vermeintliche Erkenntnis sein. Hierunter befasst sie die Erkenntnisse oder Urteile (denn nur das Urteil ist eine Erkenntnis), welche mit dem Anspruche absoluter Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit auftreten zum Unterschiede von den nur hypothetisch notwendigen Erkenntnissen; denn das gilt ihr als schlechthin ausgemacht, dass absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kriterien der Wahrheit unserer Urteile, nicht aus der Kombination von Einzelerfahrungen, sondern nur *a priori* entspringen können. Aber die Kritik will auch nicht einmal alle „apriorischen“ Erkenntnisse untersuchen: sie schliesst die aus, welche lediglich auf analytischem Wege gefunden sind, in denen also das Prädikat einfach aus dem

¹⁾ Leb. u. Briefw. I, 80.

²⁾ Ich bemerke vorweg, dass ich in der folgenden Darstellung allem Vaihingers „Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft“ (1881—1892) benutze, dann aber auch Paulsens „Kant“ (Sto- theys Ausführungen über Kant in seinem „Leben Sch- von Heinze in Überwegs „Grundriss der Ge 1. (Berlin 1896) zu Rate gezogen habe.

Subjektsbegriff herausgezogen wird, und untersucht nur die „synthetischen“, in denen der Verstand mit dem Prädikat über den Subjektsbegriff hinausgeht und ihm etwas gänzlich Neues hinzufügt. Solche Erkenntnisse behauptet die Mathematik und Naturwissenschaft, behauptet auch die (transcendente) Metaphysik zu haben.

Nun hatte Hume den Causalbegriff, den „Begriff einer notwendigen Verknüpfung“ in seiner „Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes“ einer scharfsinnigen Kritik unterzogen. Er ging von dem freilich anfechtbaren Satze aus: „dass alle unsere Begriffe nur Abbilder unserer Eindrücke sind, oder dass, mit andern Worten, wir uns nichts vorstellen können, was wir nicht vorher innerlich oder äusserlich wahrgenommen haben“¹⁾. So zeigte er, dass jener Begriff einer notwendigen Verknüpfung nicht aus einer einzelnen inneren oder äusseren Wahrnehmung von zeitlicher Abfolge zweier Vorstellungen abgezogen, sondern nur aus einer Beobachtung einer Anzahl ähnlicher Fälle gewonnen sein könne. Der Verstand wird infolge der Wiederholung solcher gleichen Fälle durch Gewohnheit veranlasst, beim Auftreten des einen seinen gewöhnlichen Begleiter zu erwarten und zu glauben, dass er ins Dasein treten werde. Sonach hat der Begriff von Ursache nur dann einen Sinn, wenn diese definiert wird als der Gegenstand, „dem ein anderer folgt, und dessen Eintritt immer die Gedanken auf diesen andern führt“²⁾, d. h. anders gewendet: Causalität ist nichts als die regelmässig beobachtete Abfolge zweier Vorstellungen. Für Kant hatte das Causalgesetz, das Grundgesetz aller Naturwissenschaft, absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Nach der Humeschen Ableitung indessen konnte es diesen Charakter nicht haben; denn die Beobachtung einer Anzahl von ähnlichen Fällen, in denen sich zwei Vorstellungen regelmässig gefolgt sind, berechtigt nicht zu dem Schlusse, dass sie sich immer folgen werden. Aber Hume begründete mit seiner empiristischen Erkenntnistheorie für Kant überhaupt in der Wissenschaft den Skepticismus. Giebt es doch für Kant Wissenschaft im strengen Sinne des Worts nur da, wo wir Urteile mit apodiktischer Gewissheit und Allgemeingültigkeit aussprechen, und kann doch eine solche Wissenschaft nicht aus der Combination von Einzelerfahrungen entstehen. Mathematik, reine

¹⁾ Hume: „Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes“ (Kirchmann, 1838) S. 62.

²⁾ Hume: a. a. O. S. 77.

Naturwissenschaft, Metaphysik sind auf Humes Standpunkt unmöglich; denn in allen drei Wissenschaften bilden wir notwendige und allgemeingültige synthetische Urteile. Hier nun setzt das Problem, oder sagen wir besser, setzen die Probleme Kants ein, welche er in der Formel: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich“ zusammengefasst hat. Er stellt zunächst die Frage: wenn diese Urteile nicht aus der empirischen Wahrnehmung entspringen können, wo entspringen sie denn im menschlichen Geiste, welches sind ihre psychologischen Bedingungen? Und weiter: wenn die Apriorität dieser Urteile feststeht, mit welchem Rechte können wir in ihnen dann unabhängig von aller Erfahrung über Gegenstände etwas ausmachen, die uns selbst erst durch Erfahrung gegeben werden, wie in der angewandten Mathematik und der reinen Naturwissenschaft, oder von denen wir, wie in der (transcendenten) Metaphysik durch Erfahrung überhaupt nichts wissen, mit andern Worten, welches sind die Bedingungen ihrer objektiven Gültigkeit, und haben sie überhaupt eine solche? Und endlich: wenn sich herausstellen sollte, dass die Bedingung ihrer objektiven Gültigkeit darin liegt, dass sie allererst die Erfahrungserkenntnis (im prägnanten Sinne) möglich machen, so lässt sich das ganze Problem auch umkehren: wie ist Erfahrung selbst möglich?

**A. Das positive Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft:¹⁾
Möglichkeit der Mathematik und reinen Naturwissenschaft: Möglichkeit
der Erfahrungserkenntnis.**

Kant geht von der Prämisse aus, dass eine Mehrheit von Dingen an sich existiere, welche durch Affektion des Gemüts in demselben Empfindungen hervorrufen²⁾. Diese Empfindungen bekommen wir gänzlich zerstreut und ungeordnet; wir müssen sie

¹⁾ Fichte hat die dritte Auflage der Kritik d. r. V., also die von 1790 (einen Wiederabdruck der 2. Aufl.) in Händen gehabt. Vgl. Leb. u. Briefw. II, 152, sowie den im Nachlasse erhaltenen Auszug Fichtes, welcher die Analytik der Begriffe mit Einleitung umfasst. Wir folgen daher in der obigen Darstellung der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. Kants Prolegomena scheint Fichte nicht gekannt zu haben; dagegen hat ihm die kleine Schrift gegen Eberhard „Über eine Entdeckung etc.“ nicht unwichtige Dienste für das Verständnis der Kritik geleistet. Vgl. Leb. u. Briefw. I, III.

²⁾ Kr. d. r. V. S. I; 33 (Originalausgabe). Vgl. Benno Erdmann: „Kants Kriticismus“ (Lpzg. 1878) S. 19. Vgl. auch Kants Brief an Beck vom 4. Dec. 1792 in: „Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Kgl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften“, Bd. XI, 380 f. (II. Bd. des Briefwechsels).

zusammensetzen¹⁾. So dürfen wir schliessen: was da macht, dass die Empfindungen in bestimmten Verhältnissen geordnet werden können, kann nicht selbst wieder Empfindung sein. Es wird als Form zur Materie durch unsern Geist hinzugethan²⁾. Solche Formen, in denen die Mannigfaltigkeit der Empfindungen geordnet wird, sind nun Raum und Zeit. Damit ich gewisse Sinnesqualitäten als ausser mir und als ausser- und nebeneinander anschauen, mit andern Worten, damit ich sie in räumlichen Verhältnissen in Beziehung zu einander setzen kann, muss die Vorstellung vom Raum schon zu Grunde liegen. Sie ist eine notwendige Bedingung der äusseren Erfahrung; ich kann den Raum nicht wegdenken, während ich alles aus ihm wegdenken kann. Diese seine Notwendigkeit beweist seine Apriorität³⁾. Genau dasselbe mutatis mutandis gilt von der Zeit als der Form des Nacheinander⁴⁾. Mit diesem Nachweis aber löst sich das Problem der Möglichkeit, d. h. der objektiven Gültigkeit der angewandten Mathematik. Denn sind Raum und Zeit die Bedingungen, denen alle unsere Anschauung unterliegt, so müssen die Dinge, die uns nur durch Anschauung gegeben werden, notwendig unter der Form von Zeitlichkeit und Räumlichkeit vorgestellt werden, und alle mathematischen Bestimmungen passen auch auf sie⁵⁾.

Dieser Beweis wird durch den anderen ergänzt, dass Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen a priori sind. Raum und Zeit sind nicht Abstraktionen aus einer Mannigfaltigkeit von Anschauungen (Einzelräumen, einzelnen Momenten); diese Teilvorstellungen sind selbst Einschränkungen des einen allumfassenden Raumes und ein und derselben Zeit. Auch haben alle Begriffe einen Umfang; Raum und Zeit dagegen werden als unendliche Grössen gedacht⁶⁾. Diese psychologische Qualität beider, Anschauungsfunktionen zu sein, erklärt die (psychologische) Möglichkeit der reinen Mathematik. Weil wir in der reinen Raum- und Zeitanschauung ein Mannigfaltiges a priori haben, können wir synthetische Urteile mit dem Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit in der Mathematik bilden⁷⁾.

¹⁾ Vgl. Kants Briefwechsel II, 302, 334, 361, 496.

²⁾ Kr. d. r. V. S. 34.

³⁾ ibid. S. 38.

⁴⁾ ibid. S. 46.

⁵⁾ ibid. S. 41 u. 47.

⁶⁾ ibid. S. 39 f. u. 47 f.

⁷⁾ ibid. S. 40 f. u. 48 f.

Aus diesen Sätzen zog dann Kant Schlüsse, die allerdings erst für das Folgende von Bedeutung sind. Von der Apriorität der Raum- und Zeitanschauung nämlich schloss er weiter auf ihre Subjektivität und folgerte dann, dass wir weder in der äusseren Wahrnehmung die von uns unabhängigen Dinge, noch in der inneren unser eigenes Ich so erfassen, wie sie an sich seien, dass wir vielmehr in ihrer Anschauung nur ihre Erscheinung besitzen¹⁾. Diese Folgerung mochte für die äussere Wahrnehmung gelten; denn die Subjektivität der durch die Sinne vermittelten Qualitäten durfte als allgemein zugestanden angenommen werden. Hierfür schien jedoch auf der Seite der inneren Wahrnehmung das Correlat zu fehlen: das Objekt ist hier unmittelbar gegeben. Aber Kant behauptete denn auch, dass wie die Dinge uns, so das Ich sich selbst afficiere, und erläuterte diese Theorie an der Fiction einer intellectuellen Anschauung, welche auf blosser Selbstthätigkeit des Subjekts beruhe. Hätte der Mensch eine solche, so wäre mit seiner Vorstellung des Ich (mit dem Selbstbewusstsein) zugleich der ganze Inhalt des Bewusstseins gesetzt. Kant suchte diese Behauptung durch die andere zu stützen, dass den Inhalt unseres Bewusstseins die Vorstellungen äusserer Sinne bildeten und diese lediglich Verhältnisvorstellungen seien²⁾. Ich bemerke gleich hier, dass Kant diese Lehre niemals bis in ihre Konsequenzen verfolgt, noch auch an ihr festgehalten hat. Wir werden darauf zurückkommen und gehen nunmehr zu dem Nachweis der Möglichkeit reiner Naturwissenschaft über, den Kant in der transcendentalen Analytik führt.

Gegenüber den unvollkommenen Methoden des Dogmatismus und Skepticismus wollte Kant mit einem auf Prinzipien gegründeten Verfahren den apriorischen Besitz des menschlichen Geistes in seiner Vollständigkeit, das System der reinen Vernunft, aufzeigen³⁾. Dass ein solches System im menschlichen Geiste sei, setzte er mit dem Rationalismus voraus und war der Überzeugung, dasselbe auch nach allen seinen Teilen ergründen zu können, „weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben ent-

¹⁾ ibid. S. 42 ff. u. 49 ff.

²⁾ ibid. S. 56 ff.

³⁾ ibid. Vorrede zur 1. Anfl. VI. vgl. S. 92.

deckt“¹⁾. Nach einem solchen Prinzip für die Deduktion der Kategorien in einer systematischen Vollständigkeit suchte Kant lange Zeit und fand es schliesslich in dem System der Urteilsformen, das von ihm als bereits festgestellt hingenommen wurde. Die nachträgliche Begründung dieser Entdeckung in der Kritik lässt sich etwa so formulieren²⁾: der Verstand ist das Vermögen der Urteile oder das Vermögen der mittelbaren Erkenntnis durch Begriffe; denn in jedem Urteil ist ein Begriff, „der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine Vorstellung begreift“, die dann unmittelbar auf den Gegenstand selbst bezogen wird. Das Urteil ist die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung zur Einheit des Objekts; so viele Urteilsformen also, so viele Funktionen der synthetischen Einheit. Andererseits beruhen nun auch die Begriffe auf Funktionen; auch sie synthetisieren das Mannigfaltige zu objektiver Einheit. Dieselben Funktionen des Verstandes also, die in den Urteilen wirksam sind, sind es auch in den Begriffen. Da wir jene vollständig kennen, so kennen wir auch diese. So fand er den zwölf Urteilsformen entsprechend die zwölf Kategorien: Einheit, Vielheit, Allheit, Realität, Negation, Limitation, Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung, Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit und ihre Correlate³⁾. In dem Nachweis der funktionellen Identität von Urteilsformen und Kategorien lag für Kant derjenige ihrer Apriorität; denn die Urteilsformen sind unabhängig von aller Erfahrung durch reine Vernunft hervorgebracht⁴⁾.

Aber in dieser ihrer Qualität als Funktionen des Verstandes ist zugleich auch die Möglichkeit eines Nachweises ihrer objektiven Gültigkeit mitgegeben. Die Begriffe und Urteile verbinden das Mannigfaltige zur Einheit des Objekts. Der Grund dieser Einheit kann nicht in dem Mannigfaltigen gefunden werden, da dieses ein Zerstreutes, Ordnungsloses ist; wir suchen ihn somit im Ich selbst⁵⁾. Das Bewusstsein des „Ich denke“ muss alle meine Vorstellungen begleiten können; „denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heisst als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenig-

¹⁾ *ibid.* Vorrede zur 1. Aufl. XIV.

²⁾ *ibid.* S. 92—94.

³⁾ *ibid.* S. 106.

⁴⁾ *ibid.* S. 159.

⁵⁾ *ibid.* S. 129—181.

stens für mich nichts sein“¹⁾. Das Bewusstsein meiner Identität im Wechsel der Zustände hinwiederum ist nur dadurch möglich, dass ich das an sich zerstreute Mannigfaltige verbinde, welches durch die Begriffe und Urteile geschieht, wie wir gesehen haben²⁾. Somit sind sie die Bedingungen des Selbstbewusstseins, und als solchen unterliegt ihnen das ganze Material der Vorstellungen. Erst durch die Kategorien und Urteile werden die Anschauungen zu Vorstellungen von Objekten³⁾. Damit ist die Möglichkeit reiner Naturwissenschaft im wesentlichen erwiesen. Und nun springt hier zugleich deutlich in die Augen, dass auch Erfahrungserkenntnis selbst gänzlich unmöglich wäre, wenn der menschliche Geist nicht aus sich selbst in die ordnungslose Mannigfaltigkeit durch die Anschauungs- und Verstandesformen Ordnung hineinbrächte.

War so das schwierigste Problem gelöst, so blieb im besondern doch noch die Frage zurück, wie die den in Raum und Zeit gegebenen Anschauungen ganz heterogenen Kategorien im einzelnen ihre Anwendung finden⁴⁾. Hier trat die Einbildungskraft ins Mittel. Diese, receptiv und spontan zugleich, produziert aus der transcendentalen Zeitbestimmung die Schemata, mittelst deren die Anschauungen unter die Kategorien subsumiert werden können⁵⁾. Kant hat dann die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, welche die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien sind, ausführlich darzustellen und zu begründen unternommen, worauf ich hier nicht eingehen kann, weil es für unsere Aufgabe nicht weiter in Betracht kommt. Weit wichtiger ist für uns der Schluss, den Kant aus dem Ergebnis der transcendentalen Ästhetik und Analytik zieht. Wir haben Erkenntnis a priori, aber nur von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich⁶⁾. Denn die Kategorien reichen über das Feld der Erfahrungen nicht hinaus. Sie sind an sich blosse Formen ohne Inhalt; sie sind zwar nicht an die menschliche Organisation mit ihren Anschauungsformen von Raum und Zeit gebunden, aber sie sind doch überhaupt durch ein Anschauungsvermögen bedingt⁷⁾. Begriffe ohne Anschauungen sind leer.

¹⁾ *ibid.* S. 132.

²⁾ *ibid.* S. 133.

³⁾ *ibid.* S. 143.

⁴⁾ *ibid.* S. 173.

⁵⁾ *ibid.* S. 180 ff.

⁶⁾ *ibid.* S. 106: vgl. S. 146 f. 205 ff.

⁷⁾ *ibid.* S. 146: 308.

Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Sofern wir sonach die Dinge erkennen, sind sie Phänomena; ausser ihrer Beziehung auf unsere Sinnlichkeit gedacht, sind sie Noumena¹⁾).

B. Das negative Ergebnis.

Unmöglichkeit der Metaphysik im Sinne einer Erkenntnis der Dinge an sich.

Durch die Grenzbestimmung der Kategorien entzog Kant die intelligible Welt unserer Erkenntnis und widerlegte damit indirekt alle metaphysischen Versuche, welche mit blossen Begriffen die Erfahrung überfliegen und in das Gebiet jenseits derselben positive Einsichten verschaffen wollen. Aber auch direkt hat er den Schlag geführt, indem er das ganze Gewebe von Trugschlüssen in der Metaphysik aufdeckte. Die Unmöglichkeit der Metaphysik im Sinne einer die Erfahrung überschreitenden Erkenntnis a priori: das ist das Thema der Dialektik.

Auch hier verlangt die Strenge der Methode die wirkliche Erschöpfung des Systems der Begriffe und Grundsätze, welche den Inhalt der Metaphysik bilden; auch hier wie in der Analytik bedürfen wir eines Prinzips der Deduktion. Worauf beruht zuletzt alle Metaphysik? Kant findet ihren Ursprung in der Vernunft im engeren Sinne. Diese kann allgemein als das Vermögen der Prinzipien bezeichnet werden, Prinzip im Sinne einer Erkenntnis des Besonderen im Allgemeinen durch Begriffe genommen²⁾). Sie geht als solche niemals unmittelbar auf die Anschauung, sondern immer nur auf die Begriffe und Urteile des Verstandes; ihr Ziel ist die Einheit unter unseren Erkenntnissen³⁾). So ist sie in den Schlüssen wirksam. Sie strebt die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse auf die kleinste Zahl von Prinzipien zu bringen und dadurch ihre höchste Einheit zu bewirken⁴⁾). Sie sucht zu dem Bedingten das Unbedingte, womit die Einheit vollendet wird; denn indem sie unter eine Regel als eine allgemeine Bedingung subsumiert, entsteht für sie die Forderung, auch für diese wiederum die Bedingung zu finden, und so ins Unendliche⁵⁾). Demnach können wir einerseits die Ideen und damit die Grundsätze der Vernunft

¹⁾ ibid. S. 307.

²⁾ ibid. 356 f.

³⁾ ibid. S. 359.

⁴⁾ Kr. d. r. V. S. 361.

⁵⁾ ibid. S. 364.

in ihrem realen Gebrauch aus den drei Schlussarten, der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven herleiten; es sind die Ideen: Seele, Welt, Gott¹⁾. Andererseits muss das Prinzip der Schlüsse der Vernunft in ihrem realen Gebrauche sein: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe von Bedingungen, mithin das Unbedingte (das Absolute) gegeben²⁾. Auf diese Art aber gerät der menschliche Geist in eine ruhelose Dialektik. Die Ideen und Grundsätze der Metaphysik entspringen mit Notwendigkeit aus dem inneren Wesen der Vernunft und darauf beruht ihre psychologische Möglichkeit; aber es mangelt ihnen die correspondierende Anschauung, sie haben keine objektive Gültigkeit, da das Unbedingte niemals durch die Anschauung gegeben wird, sie sind transcendent³⁾. Indessen wird doch nun hier mitten im Zerstörungswerk von Kant auf die neue Begründung der idealistischen Weltanschauung durch die praktische Vernunft gedeutet⁴⁾. Das positive Ergebnis der Kritik erhält von hier aus gesehen einen sehr beschränkten Wert gegenüber dem Verlust metaphysischer Erkenntnis und dem Gewinn einer positiven Weltansicht auf praktischer Grundlage. „Plato bemerkte sehr wohl, dass unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und dass unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keinesweges blosse Hirngespinnste sind“⁵⁾.

Ich gehe mit ein paar Worten auf die Einzelkritik der Dialektik ein! Kant trifft zunächst die Versuche der rationalen Psychologie, aus der blossen Vorstellung des „Ich denke“ den Begriff einer einfachen, in den verschiedenen Zeiten numerisch-identischen, mit möglichen Gegenständen im Raum in Wechselwirkung stehenden Seelensubstanz abzuleiten⁶⁾. Er widerlegt: die reine Apperception in der Vorstellung „ich denke“ als Vehiculum aller Begriffe ist selbst nur reiner Begriff, logische Funktion, nicht aber Anschau-

¹⁾ ibid. S. 378 ff.

²⁾ ibid. S. 364.

³⁾ ibid. S. 365.

⁴⁾ ibid. S. 386.

⁵⁾ ibid. S. 370/71.

⁶⁾ ibid. S. 402.

ung: folglich hat die Anwendung von Kategorien auf die Vorstellung „Ich“ keinen Sinn, da sie in diesem Falle auch nur logische Funktionen wären¹⁾. Dass das Ich im Denken stets Subjekt, stets Singular sei, dass es sich seiner Identität im Wechsel der Zustände bewusst ist, dass es sich von anderen Dingen unterscheidet, sind lanter analytische Sätze, sind rein logische, nicht aber ontologische Bestimmungen des Selbstbewusstseins; aus ihnen folgt nichts über die Substantialität, die Einfachheit, mithin über Unzerstörbarkeit oder Unsterblichkeit der Seele²⁾.

Kant wendet sich dann gegen die rationale Kosmologie. In vier Antinomien stehen sich hier Thesis und Antithesis gegenüber: 1. die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach begrenzt — sie ist der Zeit und dem Raume nach unendlich, 2. die Welt besteht aus einfachen Substanzen — es giebt nichts schlechthin Einfaches, 3. es muss eine Kausalität durch Freiheit geben — es giebt keine Freiheit, 4. es giebt ein schlechthin notwendiges Wesen — es giebt kein solches. Beides, Behauptung und Gegenbehauptung, lässt sich mit Vernunftgründen beweisen, und der Widerstreit besteht solange, als Zeit, Raum und die Kategorien für Qualitäten der Dinge an sich genommen werden. Die Antinomien werden nur auf dem Boden des Criticismus gelöst. Wir erhalten damit zugleich eine Bestätigung des in der Ästhetik und Analytik gewonnenen Ergebnisses³⁾. Was nämlich die beiden ersten Antinomien betrifft, so hat vom kritischen Standpunkt weder die Thesis noch die Antithesis recht. Raum und Zeit sind bloss subjektive Anschauungsfunktionen; es kommt ihnen daher weder das Prädikat endlich noch unendlich zu. Die wirkliche Zeit- und Raumvorstellung ist immer begrenzt; aber die Vernunft treibt, keine Grenze als die absolute anzuerkennen⁴⁾. Anders steht es mit den beiden anderen Antinomien. Hier ist auf beiden Seiten das Recht: die Thesis gilt für die Dinge an sich, die Antithesis für die Erscheinungswelt. In dieser herrscht durchgängig das Kausalgesetz: eine Erscheinung ist notwendig bedingt durch die andere. Aber die Erscheinungen sind bloss Vorstellungen; sie setzen als ihren Grund voraus etwas, was nicht Erscheinung ist. Ihre Ursache ist ausser der Reihe. Die Erschei-

¹⁾ ibid. S. 406 f.

²⁾ ibid. S. 407—409.

³⁾ ibid. S. 534.

⁴⁾ ibid. S. 533; 536 f.

nung kann somit in ihrer Beziehung auf die intelligible Welt auch als durch Freiheit (Spontaneität) gewirkt gedacht werden. Denn, so rechtfertigt sich Kant, in den dynamischen Synthesen kann eine Synthesis des Ungleichartigen (hier des Dinges an sich und der Erscheinung) zugelassen werden¹⁾. Indessen hat Dilthey bereits darauf hingewiesen²⁾, dass die Thesis der dritten (und vierten) Antinomie und also auch diese selbst in Wahrheit gar nicht vorhanden ist. Es wird hier geschlossen: „wenn alles nach blossen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemals einen ersten Anfang, und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen“³⁾. Das ist aber falsch. Wir haben zwar aktuell niemals Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen, sondern sind genötigt zu immer ferneren Ursachen aufzusteigen. Aber die Vollständigkeit der Reihe der Ursachen ist nicht erst unter der Bedingung denkbar, dass es einen ursachlosen Anfang giebt; sich eine unendliche Reihe als vollständig denken, bedeutet keinen Widerspruch. Eine Verursachung durch absolute Spontaneität ist also nicht notwendig anzunehmen. Diese ganze Antinomie ist aus dem Problem entstanden: wie kann die Freiheit des Willens, welche die Bedingung der Zurechnung unseres Handelns ist, mit dem Gesetze der Kausalität, dem Grundgesetz aller Wissenschaft zusammenbestehen? Kant löste, oder besser, er versuchte es zunächst mit seiner Unterscheidung von phänomenaler und intelligibler Welt zu lösen. So gelangte er dazu, am Menschen den empirischen und intelligiblen Charakter zu trennen: dieser erscheint in jenem; dieser ist intelligible That, jener ganz und gar Produkt der Natur⁴⁾. Es war eine Lösung, die die Forderungen des sittlichen Menschen und des wissenschaftlichen Forschers in ihm in gleicher Weise befriedigte. Aber das Problem war damit nicht zur Ruhe gebracht. Denn nun fragte es sich doch: wie lässt sich der empirische Charakter als Erscheinung auf den intelligiblen als Ding an sich beziehen? Die Lösung, die Kant hierfür zu geben versucht hat, und die wir oben angedeutet haben, hat in seinem System eine Reihe von Widersprüchen hervorgerufen, von denen wir vorläufig den einen hervorheben:

¹⁾ Kr. d. r. V. S. 558.

²⁾ Dilthey: „Leben Schleiermachers“ I, 113.

³⁾ Kr. d. r. V. S. 474.

⁴⁾ ibid. S. 567—69, 577—85.

phänomenale und intelligible Welt treten auf diese Weise nebeneinander wie zwei für sich bestehende Welten, da jene doch nur in meiner Vorstellung bestehen soll, und in der „Kausalität aus Freiheit“ erscheint die Kausalitätskategorie nur unter anderem Namen in transcendentem Gebrauch.

Kant beschliesst die Dialektik mit der Kritik der rationalen Theologie. 1. In dem sogenannten ontologischen Argument wird aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auch die Existenz als eines seiner realen Prädikate gefolgert; Existenz ist aber gar kein reales Prädikat, kann sonach auch aus dem Begriff des ens realissimum analytisch nicht herausgezogen werden¹⁾. 2. Die Zulässigkeit des kosmologischen Beweises, welcher von der zufälligen Existenz der Dinge auf die Existenz eines notwendigen Wesens schliesst, bestreitet Kant aus dem Grunde, weil es nicht erlaubt sei, die Reihe der Ursachen über die Erfahrung hinaus zu verlängern, weil ferner Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht Prädikate der Dinge sind, sondern ihr Verhältnis zum Denken bezeichnen, endlich weil jedes Ding als absolut notwendig betrachtet werden kann²⁾. 3. Der physiko-theologische Beweis bedient sich des Schlusses von der Zweckmässigkeit gewisser Naturprodukte auf eine schöpferische Intelligenz. Aber die Zweckmässigkeit ist selbst nur ein subjektives Prinzip des Verstandes und würde auch nur auf einen Weltbau-meister, nicht auf einen Schöpfer einen Schluss zulassen³⁾.

So stürzt das Gebäude der alten Metaphysik in sich zusammen; die Ideen sinken ihrem Erkenntniswerte nach von constitutiven zu bloss regulativen Prinzipien herab, als welche sie freilich ihrerseits der Erfahrungserkenntnis dienen. Aber Kant schritt nun sofort in der Kritik der praktischen Vernunft zur Begründung des Idealismus der Freiheit auf dem Grunde des kategorischen Imperativs.

2.

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, wie tief auch Kant von Rousseaus Gedanken ergriffen und bestimmt wurde⁴⁾. Unter ihrem Einfluss traten die ethischen Probleme in den Vorder-

¹⁾ Kr. d. r. V. S. 620 ff.

²⁾ ibid. S. 631 ff.

³⁾ ibid. S. 643 ff.

⁴⁾ Ich möchte auch hier vorweg erwähnen, dass ich im folgenden die schon oben angeführten Schriften Diltheys, Paulsens und Überweg-

grund seines Denkens. Aber dies war selbst nur die Folge eines Umschwungs in seiner Lebensstimmung. Durch Rousseau wurde auch Kant zu der Überzeugung hingeführt, dass nicht die Breite und Tiefe des Wissens, sondern allein die Güte des Willens dem Menschen absoluten Wert zu geben vermag. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“¹⁾. Wie sehr er selbst „den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen“ fühlte, nun schien ihm sein Dienst an der Wissenschaft erst dann einen Wert zu erhalten, wenn dieser zugleich ein Dienst an der sittlichen Erziehung des Menschengeschlechts war. Von hier aus bekam seine Ethik ihre pädagogische Tendenz.

Diese Ethik nun stand in ihrer Ausgestaltung unter der Einwirkung des sich in Kant ausbildenden transcendentalen Idealismus. Wie das Bedürfnis, sein Leben genau zu regulieren, in der ganzen Organisation der Persönlichkeit Kants ihren Grund hatte, so entsprang eben hieraus auch das Suchen nach einer höchsten Norm der sittlichen Beurteilung und des sittlichen Handelns, wodurch Kant von vornherein in einen gewissen Gegensatz zur Gefühlsmoral der Engländer trat. Darin traf er mit dem Rationalismus der Leibniz-Wolffischen Schule zusammen. Die Sicherheit des sittlichen Handelns und Urteilens fordert für den obersten Grundsatz den Charakter des Gesetzes, den Charakter absoluter Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Wie aber ist ein solches Gesetz möglich? Dass es nicht aus der Erfahrung abstrahiert werden kann, steht für Kant auf dem Grunde seiner Voraussetzung fest, dass absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit nie aus einer Kombination von Einzelerfahrungen hervorgehen kann. Somit muss das Sittengesetz ein Gesetz a priori der reinen Vernunft sein. Aber es kann auch nur eine blosse Form sein, eine Behauptung, zu der Kant durch Übertragung des Verhältnisses von Form und Materie von der theoretischen Philosophie auf die praktische gelangte. Er begründet: alle materialen Prinzipien, die den Willen bestimmen sollen, sind empirisch²⁾. Es sind Maximen, welche einen

Heinzes benutzt habe. Auch dem Buche Heglers: „Psychologie in Kants Ethik“ und der Abhandlung von P. Menzer: „Entwicklungsgang der Kantischen Ethik“ (Kantstudien II u. III) verdanke ich manche Belehrung.

¹⁾ Grundlegung zur Metaph. d. Sitten. S. 1.

²⁾ Kr. d. pr. V. (Kehrbach) S. 23 f.

uns durch Erfahrung gegebenen Zweck einschliessen und nur durch ein Gefühl auf den Willen als unteres Begehrungsvermögen wirksam werden. Da sich alle diese Zwecke unter das Prinzip der Selbstliebe subsumieren lassen¹⁾, so ermangeln alle Maximen als rein subjektiv und aus der Erfahrung abgezogen der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und taugen schlechterdings nicht zur sittlichen Gesetzgebung. Diese Argumentation war jedoch nur dadurch möglich, dass Kant stillschweigend voraussetzte: Lust- und Unlust seien die eigentlichen Zwecke des Begehrens, und zwischen den Lust- und Unlustgefühlen sei kein qualitativer, sondern nur ein gradueller Unterschied.

Wenn nun allein ein formales Gesetz für eine wahre sittliche Gesetzgebung übrig blieb, so musste dargethan werden, dass und wie „reine Vernunft“ praktisch, d. i. unmittelbar willenbestimmend, sein könne, oder mit andern Worten, dass es reine praktische Vernunft gebe. Dies war das eigentliche Problem der „Kritik der praktischen Vernunft“²⁾. Nun schliesst sie: soll ein bloss formales Gesetz der reinen Vernunft, das nicht unter die Erscheinungen gehört, mit Ausschluss der Vermittlung eines Gefühls den Willen bestimmen können, so muss dieser Wille sich unabhängig von allen Naturgesetzen lediglich nach dem Formalgesetze zu bestimmen vermögen. Aus dem kategorischen Imperativ ergibt sich unter der Bedingung, dass er einen zureichenden Grund zur Willensbestimmung enthalte, die Freiheit des Willens als Postulat³⁾. So wird die Idee der Freiheit, deren Möglichkeit die Kritik der reinen Vernunft zwar nicht bestreiten konnte, der sie aber Erkenntniswert absprechen musste, da die correspondierende Anschauung mangelt, durch die praktische Vernunft, wenn es eine solche giebt, realisiert. Eine unermessliche Perspektive eröffnet sich von hier aus! Durch das Sittengesetz wird der Mensch aus dem blinden Ablauf des Naturgeschehens herausgehoben; als autonome Persönlichkeit erhält er eine ungeahnte Würde: er wird zum Mitconstituenten eines Reiches der Geister, in dem das Sittengesetz constitutiv ist. Dieses selbst hat metaphysisch-kosmischen Charakter⁴⁾. So stellt sich nun die Vernunft im einzelnen Individuum wie bei Plato in ihrer Gebundenheit an die sinnliche Organisation als in einem

¹⁾ Kr. d. pr. V. S. 24.

²⁾ *ibid.* S. 1; 56.

³⁾ *ibid.* S. 33 ff.

⁴⁾ *ibid.* S. 58.

Kerker gefangen dar. Das Gesetz derselben tritt demzufolge nicht als ein Gesetz des Seins, sondern des Sollens, als Imperativ ins Bewusstsein. Ein unablässiger Kampf besteht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, der zum Ausdruck kommt in dem Widerstreit von Pflicht und Neigung. Wenn nun Kant zum Prinzip erhob, dass nur Handlungen aus Pflicht, aus dem unbedingten Gehorsam gegen das Sittengesetz mit Ausschluss jeglicher Neigung wahren sittlichen Wert haben, so kam auch hierin die weniger auf Harmonie, als auf Kampf angelegte Natur des grossen Denkers zum Vorschein.

Nun war doch aber noch zu beweisen, dass die Vernunft wirklich praktisch sei. Die Kritik der praktischen Vernunft führte diesen Nachweis in folgendem Satz: „Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden, ebenso, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben“¹⁾. In diesem Sinne spricht Kant denn auch von der Unmittelbarkeit des Bewusstseins eines moralischen Gesetzes in uns. Ich bemerke gleich hier, dass dieser Beweis Kants mir nicht zu leisten scheint, was er soll. Die Frage, ob es eine praktische Vernunft d. h. reine Vernunft, welche unabhängig von allen Naturgesetzen den Willen zureichend bestimmen könne, gebe, ist auf Kants Standpunkt überhaupt nicht lösbar, da sie nur aus der Einsicht in die intelligible Welt gelöst werden kann und diese unserer Erkenntnis verschlossen ist. Ebenso steht es auch mit der Frage, wie denn die Vernunft praktisch sein könne²⁾. Und doch hat Kant sich darüber mehrfach ausgelassen. Einmal hat er wiederholt die Willentheorien bekämpft, welche den Willen nur unter der Bedingung eines vorhergegangenen Gefühls in Aktion treten lassen: „Es giebt also entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muss für sich allein praktisch sein, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die blosse Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können“³⁾. Seine Polemik gegen den End-

¹⁾ Kr. d. pr. V. S. 35; vgl. S. 145.

²⁾ Dies hat Kant selbst eingestanden; vgl. Kr. d. pr. V. S. 82.

³⁾ *ibid.* S. 27 f.

monismus dagegen beruhte wiederum auf der Voraussetzung einer solchen Naturgesetzmässigkeit der Willensbestimmung. Ferner führte er in der Kritik der praktischen Vernunft aus, dass die unmittelbare Bestimmung des Willens durch die Vorstellung des formalen Gesetzes subjektiv als Erscheinung ein negatives Gefühl wirkt: das Gefühl der Achtung. Negativ sei dies Gefühl darum, weil es auf der Einschränkung der sinnlichen Neigungen durch die Vorstellung des Sittengesetzes beruhe. Aber es sei doch auch positiv, in sofern es Achtung vor dem Gesetz selbst sei¹⁾. „Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst als Triebfeder, indem die reine praktische Vernunft dadurch, dass sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetz, das jetzt allein Einfluss hat, Ansehen verschafft“²⁾. Wenn an einer Stelle, so tritt hier mit ganzer Deutlichkeit hervor, wie wenig Kant an dem Unterschied von intelligibler und phänomenaler Welt festgehalten hat, wie ihn die Probleme vielmehr über den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft hinausdrängten. Denn niemand wird sich bei diesen Worten etwas Anderes vorstellen können, als dass Vernunft und Sinnlichkeit hinsichtlich der Bestimmung des Willens in einen Wettstreit, der durch das Gefühl der Achtung zu Gunsten des Moralgesetzes entschieden wird, geraten. Dann aber wird die Freiheit des Willens und die unbedingte Verantwortlichkeit des Menschen problematisch. Zudem wird hier von Kant wider die Grenzbestimmung mit der Kategorie der Kausalität in der intelligiblen Welt geschaltet. Übrigens hat Kant neben jener Konstruktion des Gefühls der Achtung als einer Wirkung der praktischen Vernunft auch noch eine andere, nach welcher es die alleinige Bestimmungsart des Willens an der Maxime bei den Handlungen aus Pflicht sein soll³⁾.

Wie wir nun für die Idee der Freiheit als Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes Realität postulieren dürfen, so auch für die Ideen von Gott und Unsterblichkeit. Kant geht dabei von der Bestimmung des höchsten Gutes als der Synthese von Glückwürdigkeit (Tugend) und Glückseligkeit aus. Jene ist die Bedingung für diese; jene steht in unserer Macht, diese nicht. Aber dieses

¹⁾ *ibid.* S. 90 f.

²⁾ *ibid.* S. 92.

³⁾ *ibid.* S. 98.

höchste Gut hervorzubringen, gebietet uns ein unbedingtes Gesetz: es muss also möglich sein¹⁾. Hierfür aber sind die Bedingungen: 1. die Welt der Erscheinungen, die dem Kausalgesetze unterliegt, und aus der unsere Glückseligkeit herfließt, muss einem höchsten Wesen unterstellt sein, das nach Gerechtigkeit die Glückseligkeit austeilt; wir müssen Gottes Dasein annehmen²⁾; 2. da kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, an das sich das Vernunftgesetz richtet, der geforderten Vollkommenheit in irgend einem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist, so muss ein ins Unendliche gehender Progressus seiner Angemessenheit an das Sittengesetz gefordert werden, der nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit denkbar ist³⁾.

In dieser neuen ihm eigentümlichen Begründung seiner positiven Weltanschauung stützt sich Kant auf das Primat der praktischen Vernunft. Das Interesse der praktischen Vernunft steht über dem Interesse der theoretischen, „weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“. Sofern die theoretische Vernunft notwendig auf Begriffe geführt wird, deren objektive Gültigkeit sie nicht darthun kann, die aber auch ihren sonstigen Einsichten nicht widersprechen, und sofern diese Begriffe sich als unzertrennlich verbunden mit den Begriffen der praktischen Vernunft erweisen, haben wir ein Recht, ihnen objektive Gültigkeit beizumessen: wir dürfen ihre Realität postulieren. Dabei wird zwar der Gebrauch der Kategorien über die ihm in der Kritik der reinen Vernunft gesteckte Grenze ausgedehnt, jedoch, wie Kant ausdrücklich bemerkt, nur in praktischer Absicht⁴⁾.

3.

Kant hat an mehreren Stellen darauf verwiesen, dass seine „Kritik der Urteilskraft“ eine Ergänzung und Vermittlung zu den beiden andern Kritiken bildet⁵⁾. Unter diesem Gesichtspunkte

¹⁾ ibid. S. 136.

²⁾ ibid. S. 149 f.

³⁾ ibid. S. 146.

⁴⁾ ibid. S. 144 ff.

⁵⁾ Kritik der Urteilskraft (Kehrbach) S. 18; vgl. „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“ (2. Aufl.) S. 122—126.

möchte auch ich sie betrachten; doch übergehe ich hier ihren ersten Teil, die Begründung der Ästhetik.

Die „Kritik der reinen Vernunft“ hatte, wie wir sahen, die objektive Gültigkeit des Kausalgesetzes als eines notwendigen und allgemeingültigen Prinzips dargethan, indem sie nachwies, dass es die Bedingung aller unserer Erfahrungserkenntnis sei. Damit war gegeben, dass die ganze Natur oder die Welt der Erscheinungen aus mechanischen Prinzipien erklärt werden muss. Es war das naturwissenschaftliche Ideal Kants, dem er schon als junger Forscher anhing. Freilich hatte er zu keiner Zeit eingesehen, wie eine solche mechanische Erklärung auch für die organischen Naturwesen möglich sei. So behielt er das Prinzip der Zweckmässigkeit als ein Hilfsprinzip bei und versuchte es im zweiten Teile seiner Kritik der Urteilskraft zu begründen.

Der Verstand, das zeigte die Kritik der reinen Vernunft, gibt uns nur die allgemeinsten Prinzipien a priori für die Naturerkenntnis an die Hand: unter diese hat die (bestimmende) Urteilskraft das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige zu subsumieren. Die besonderen Gesetze dagegen müssen wir in der Erfahrung aufsuchen, sie werden somit unserem Verstande immer als zufällig gelten¹⁾. Darin thut sich eine Schranke hervor, die ihm gesetzt ist. Ein intuitiver Verstand mit dem Vermögen völliger Spontaneität der Anschauung würde nicht vom Allgemeinen zum Besonderen zu gehen brauchen; in ihm würde „jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besonderen Gesetzen zum Verstande“ nicht angetroffen werden, da für ihn das Besondere in dem Allgemeinen zugleich mitgesetzt wäre, wobei Kant übersieht, dass es sich hier nur um die Gesetzmässigkeit von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich handelt²⁾. Sollen also jene besonderen Gesetze dennoch Gesetze für uns sein, so müssen sie „aus einem, wenn gleich uns unbekannten Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden“³⁾. Dies Prinzip kann nicht wieder der Erfahrung entlehnt sein. Kant weist es der Urteilskraft zu, die er, insofern sie dies Prinzip hergiebt, als reflektierende Urteilskraft bezeichnet. Es ist das Prinzip der Zweckmässigkeit.

¹⁾ Kr. d. U. S. 17.

²⁾ ibid. S. 293.

³⁾ vgl. Anmerk. 2.

Wir beurteilen ein Naturprodukt als zweckmässig, wenn wir die Idee des Ganzen, sofern sie eine gewirkte Naturerscheinung ist, als die seine Möglichkeit bedingende Ursache zu Grunde legen¹⁾. Dies kann nun wiederum in zweierlei Hinsicht geschehen. Entweder wir betrachten dies Naturphänomen als Selbstzweck, als Kunstprodukt der Natur. Dann ist für uns seine Erklärung aus mechanischen Prinzipien unmöglich. Wir sehen es dann so an, als ob es wechselseitig von sich selbst Ursache und Wirkung ist: die Teile sind in ihm nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich und verbinden sich nur dadurch zur Einheit des Ganzen, dass sie sich wechselseitig bedingen. Dies findet bei den organischen Naturwesen statt. „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloss Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die sie den Materien mitteilt, welche sie nicht haben: also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann“²⁾. Oder wir betrachten ein Naturprodukt nicht nach seiner inneren, sondern nach seiner äusseren Zweckmässigkeit, der Nutzbarkeit für den Menschen und Zuträglichkeit für andere Geschöpfe³⁾.

Aber dies Zweckmässigkeitsprinzip ist, da es aus der Unvollkommenheit unseres Verstandes herfliesst, lediglich subjektiv, ein bloss regulatives Prinzip a priori der reflektierenden Urteilskraft⁴⁾. Die Befugnis zu einer rein mechanischen Konstruktion der Naturphänomene ist uneingeschränkt, obwohl die Möglichkeit deutlich begrenzt ist⁵⁾.

Mit Hilfe dieses Ergebnisses hat indessen Kant nun auch die zwischen dem Übersinnlichen und Sinnlichen unübersehbar befestigte Kluft zu überbrücken versucht. Das Gesetz der intelligiblen Welt soll Einfluss auf die vom Kausalgesetz beherrschte Welt der Erscheinungen haben, sofern einerseits der Mensch die ihm durch das Sittengesetz aufgegebenen Zwecke in der Sinnenwelt verwirklichen, andererseits Gott diese Sinnenwelt in Harmonie zur Sittlichkeit des Menschen setzen muss⁶⁾. Ist einmal nun die Erlaubnis eingeräumt,

1) K. d. U. S. 245 f.

2) *ibid.* S. 255.

3) *ibid.* S. 246.

4) *ibid.* S. 291.

5) *ibid.* S. 306.

6) *ibid.* S. 12 f.

gewisse Naturerscheinungen nach Zwecken zu erklären, so können wir auch die ganze Natur unter den Gesichtspunkt eines Systems der Zwecke rücken¹⁾. In diesem wäre dann der Mensch als Vernunftwesen Endzweck, und die Natur erhielte dadurch einen absoluten Wert, dass sie als auf die Kultur des Menschen, d. h. seine Tanglichmachung für die Verwirklichung sittlicher Zwecke, nicht seine Glückseligkeit, abzweckend gedacht werden könnte²⁾. Und wie den höchsten menschlichen, so würde sie auch den göttlichen Zwecken dienstbar erscheinen. Und wie stark nun die Forderungen des sittlichen Menschen in Kant mit denen des Naturforschers rangen, das erkennt man an dem mehrmaligen Schwanken der Kritik der Urteilskraft zwischen der Objektivität und Subjektivität des teleologischen Prinzips: „Die Möglichkeit zweier ganz verschiedener Arten von Kausalität begreift die Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, von welchem wir nichts bestimmend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir bloss die Erscheinung kennen“³⁾.

4.

Die ursprüngliche Wirkung, welche die Ergebnisse der drei Kantischen Kritiken auf Fichte ausübten, als er sich im Sommer 1790 „Hals über Kopf“ in die Kantische Philosophie warf, findet sich unzweideutig in einem Briefe an seinen Freund Weisshuhn ausgesprochen⁴⁾: „Ich lebe in einer neuen Welt. seitdem ich die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ gelesen habe.“ „Ich habe mich jetzt ganz in die Kant'sche Philosophie geworfen: anfangs aus Noth; ich gab eine Stunde über die ‚Kritik der reinen Vernunft‘; nachher seit meiner Bekanntschaft mit der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ aus wahren Geschmack“. Diese Wirkung entsprach ganz den Bedingungen, wie wir sie im vorhergehenden darzulegen versucht haben.

Für Fichte musste das positive Resultat der Kritik der reinen Vernunft: die Möglichkeit der Mathematik und reinen Naturwissenschaft vor dem negativen: Unmöglichkeit der Metaphysik zurücktreten; und dies aus dem Grunde, weil für ihn kei-

¹⁾ *ibid.* S. 268.

²⁾ *ibid.* S. 321.

³⁾ *ibid.* S. 312; vgl. S. 801 u. 345 Anm.

⁴⁾ *Leb. u. Briefw.* I, 109—111.

nerlei innere Beziehungen zu beiden Wissenschaften bestanden. In seinem Verhältnis zu Mathematik und Naturwissenschaft lag jedoch für Kant der tiefste Beweggrund für die positive Aufgabe, welche er sich in der Kritik der reinen Vernunft gestellt hatte. Es ist das eine Differenz zwischen beiden Denkern von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Weiterbildung der Kantischen Philosophie durch Fichte. Die Kritik der reinen Vernunft erschien ihm von vornherein als Substruktion der praktischen Philosophie. Kant hat dazu in gewissem Sinne Veranlassung gegeben. Wir wiesen oben bereits darauf hin, dass er in der Dialektik wiederholt auf die Neubegründung des Idealismus der Freiheit auf der Basis des kategorischen Imperativs vorwärts deutete, und dass im Zusammenhange damit seine Ansicht von der Bedeutung der Erfahrungserkenntnis eine, wenn ich mich so ausdrücken darf, skeptischere Färbung bekam. So konnte die Kritik der reinen Vernunft mehr in dem Sinne aufgefasst werden, als ob sie eigentlich dem Nachweis der engen Schranken des Verstandes dienen solle, als ob also die Grenzbestimmung ihre Hauptaufgabe sei, zumal da Kant in der Kritik der praktischen Vernunft wie in der Kritik der Urteilskraft darauf den Ton gelegt hat¹⁾. Nach dieser Richtung hing die Auffassung Fichtes. Ich führe zum Beweise hierfür an dieser Stelle zunächst nur zwei Äusserungen Fichtes an; erst der folgende Abschnitt wird meine Behauptung ganz bestätigen. „Unser Verstand ist so eben hinlänglich für die Geschäfte, die wir auf der Erde zu betreiben haben,“ schreibt er an seine Braut²⁾; „mit der Geisterwelt kommen wir nur durch unser Gewissen in Verbindung. Zu einer Wohnung der Gottheit ist er zu enge; für diese ist nur unser Herz ein würdiges Haus.“ Eine weitere charakteristische Äusserung hierüber hat Fichte in der „Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ gethan. Dort führt er den Anstoss zum Kriticismus auf Rousseau zurück³⁾: durch ihn geweckt habe der menschliche Geist sich selbst ausgemessen.

Eben daraus, dass das negative Resultat der Kritik der reinen Vernunft für Fichte in den Vordergrund trat, wird, wie mir scheint, auch erklärlich, weshalb er sich in den „Aphorismen“

¹⁾ Kr. d. pr. V. (Kehrb.) S. 15; Kr. d. U. S. 13.

²⁾ Leb. u. Briefw. I, 94.

³⁾ W. W. VI, 72.

gegen dies Resultat wehrte. Er brauchte eine positive Weltanschauung; lange in der Skepsis zu verharren war ihm unmöglich. Er brauchte Überzeugungen, die Kopf und Herz befriedigten. Der Determinismus befriedigte wohl seinen Kopf, aber nicht sein Herz; die Kritik der reinen Vernunft dagegen befriedigte wohl sein Herz, nicht aber seinen Kopf, indem sie bei Untersuchung des objektiven Wesens Gottes, der Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe die Grenze der Erkenntnis zog ¹⁾. Da griff nun die Kritik der praktischen Vernunft entscheidend ein, indem sie den Forderungen des Willens und Verstandes zugleich Genüge that.

Die Wirkung der praktischen Philosophie Kants auf Fichte war durch und durch persönlich. Fichte erfüllte sich ganz mit der ernstesten Grösse und Schlichtheit wahrhaft sittlicher Gesinnung, die in ihr lebendig ist. Auch er war wie Kant keine auf innere Harmonie angelegte Natur. In ihm kämpften starke Leidenschaften gegen die Vernunft; auch er fühlte den Widerstreit von Pflicht und Neigung; auch er empfand ein inneres Bedürfnis, den Willen durch Grundsätze zu bändigen; und endlich die Autonomie des sittlichen Willens und die in dem Bewusstsein davon gelegene Würde des Menschen war auch dieser souveränen Persönlichkeit ein eigenstes Erlebnis ²⁾. Hinzutrat dann, dass die Kritik der praktischen Vernunft mit ihrer pädagogischen Tendenz seinem Drange, auf die Verhältnisse in Staat und Gesellschaft reformatorisch zu wirken, entgegen kam: die Predigt dieser Moral der unbedingten Pflichterfüllung schien ihm das geeignete Mittel, das „bis in seine Quellen verdorbene Zeitalter“ zur Sittlichkeit zu erziehen ³⁾. Daher denn auch seine ersten Schriften vorwiegend diesen Zweck verfolgen. Aber schliesslich entschied in ihm für Kant doch vor allem dies, dass sich seinem Verstande in Kants Begründung des Idealismus der Freiheit ein neues höchstes Prinzip darbot. „Sage Deinem teuren Vater, den ich liebe wie meinen,“ schreibt er seiner Braut, „wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzip disputiert hätten. Ich sei jetzt gänzlich überzeugt, dass der menschliche Wille frei sei und dass Glückseligkeit

¹⁾ Leb. u. Briefw. II, 17.

²⁾ vgl. die Beilagen.

³⁾ Leb. u. Briefw. I, 82 ff.

nicht der Zweck unsers Daseins sei, sondern nur Glückwürdigkeit“¹⁾. Nun stand ihm fest, dass nur unter Voraussetzung der Freiheit des Menschen „Pflicht, Tugend und überhaupt eine Moral“ möglich sei²⁾.

Ich werde im folgenden Abschnitt zu zeigen haben, was aus der vorkritischen Periode Fichtes an Gedankenelementen unter dem Einfluss der Kantischen Philosophie erhalten blieb und diese umgestaltend weiterwirkte, wobei wir dann auch auf die Bedeutung der Kritik der Urteilskraft für Fichte näher eingehen werden.

III. Um- und Weiterbildung der kritischen Philosophie.

1.

In seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre hat Fichte selbst bezeugt, dass er schon sehr früh die freilich noch unbestimmte Idee gehabt habe, die gesamte Philosophie auf ein höchstes Prinzip, „das reine Ich“ aufzubauen. Er habe sich, so erzählt er dort, in dieser Beziehung dem Hofprediger Schultz in Königsberg mitgeteilt und ihn seiner Absicht weniger abgeneigt gefunden als irgend einen andern³⁾. Fichte war von Kant selbst wegen seiner Zweifel an Schultz verwiesen worden. Er verkehrte in dessen Hause sehr lebhaft und stand noch in Krockow mit ihm in Briefwechsel⁴⁾. Sonach könnte er ihm jene Mitteilung schon 1791 während seines Aufenthaltes in Königsberg gemacht haben.

Wir sahen oben in den Aphorismen, dass er aus einem höchsten logisch-metaphysischen Prinzip, dem Satz vom zureichenden Grunde oder dem Kausalgesetz, die ihm beide für identisch galten, schloss. Auf diese Weise war zu dem Begriff der Freiheit nicht zu gelangen. Wenn daher die Kritik der reinen Vernunft in den Antinomien diesen Begriff verteidigte, so führte sie damit für Fichte ein neues Prinzip in ihre Schlüsse ein, das ihm nicht aus der Vernunft, sondern aus der Empfindung zu stammen schien, und das die „Kritik“ auch bloss rechtfertigte und erklärte, nicht

¹⁾ *ibid.*

²⁾ *ibid.* I, 107.

³⁾ W. W. I, 473.

⁴⁾ Vgl. *Leb. u. Briefw.* I, 129.

bewies¹⁾. Nun aber überzeugte ihn die „Kritik der praktischen Vernunft“ von der Falschheit seines Prinzips, indem sie ihm in der Vernunft selbst ein anderes höheres Gesetz als das Kausalgesetz aufzeigte, in und mit welchem die Freiheit verbürgt sei. Und eben sie sprach auch aus, dass es ein unvermeidliches Bedürfnis der menschlichen Vernunft sei, eine vollständig systematische Einheit ihrer Erkenntnisse aus einem höchsten Prinzip zu erzeugen, und dass man mit Recht erwarten dürfe, „es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können“²⁾. Diese Erklärung vertrug sich allerdings nicht mit den Ausführungen der „Kritik der reinen Vernunft“; denn diese erkannte zwar an, dass die Vernunft uns systematische Einheit unserer Erkenntnisse zur Aufgabe macht, hob aber zugleich hervor, dass wir uns diesem Ziele nur annähern, aber es nie erreichen können³⁾. Mochte nun auch jene Äusserung Kants vielleicht nur ein bloss gelegentlicher Durchbruch seiner alten rationalistischen Denkweise sein, ein Kopf wie Fichte, der mit der spekulativen Forderung eines höchsten Prinzips an das System herantrat, konnte in ihr immerhin eine Aufgabe gestellt finden.

Mir scheint nun, dass Fichte schon in seinen ersten beiden Schriften: dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarungen“⁴⁾ und der „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“⁵⁾ ein gemeinschaftliches Prinzip von theoretischer und praktischer Philosophie ins Auge gefasst hatte. Indem ich dies nachzuweisen versuche, knüpfe ich nochmals an Kant an.

¹⁾ *ibid.* II, 18 Anm.

²⁾ Kr. d. pr. V. S. 110.

³⁾ Kr. d. r. V. S. 670 ff.

⁴⁾ Königsberg 1792 (1. Auflage). Sie ist zwischen dem 13. Juli etwa und 18. August 1791 gleich nach Fichtes Ankunft in Königsberg niedergeschrieben worden. Fichte übersandte sie Kant, um sich bei ihm einzuführen. Die Widmung „Dem Philosophen“, deren Entwurf noch im handschriftlichen Nachlass erhalten ist, ist von Kant durchstrichen worden (vgl. „Zur Knaben- und Jünglingszeit Theodor von Schöns nach dessen Papieren“, Berlin 1896 S. 101 ff.)

⁵⁾ 1793. Sie ist in Krockow, wo Fichte Ende 1791 bis Anfang 1793 Hauslehrer war, verfasst worden. — In der Biographie (I, 105) hat J. H. Fichte bei Erwähnung von J. G. Fichtes „Auszug aus der Kritik der Urteilskraft“, der sich in seinem handschriftlichen Nachlass befindet und die Einleitung und die Kritik der ästhetischen Urteilskraft bis zum § 16 um-

Kants „theoretische Philosophie“ (Erkenntnistheorie) ist psychologisch gegründet auf den Gegensatz von Receptivität und Spontaneität, der sich deckt mit dem von Sinnlichkeit und Vernunft (im weitesten Sinne genommen). Auf jener beruhen unsere Anschauungen, auf dieser unsere Begriffe und Ideen. Vermöge der Spontaneität bringt der menschliche Geist als Verstand objektive Einheit in das durch Receptivität zerstreut gegebene Mannigfaltige, indem er es durch Begriffe verbindet; und durch sie giebt er auch als Vernunft (im engeren Sinne) in den Ideen regulative Prinzipien zur systematischen Einheit aller unserer Erkenntnisse. Aber weder die Receptivität noch die Spontaneität liefert uns allein schon Erkenntnis; diese ist vielmehr ein Produkt aus beiden. So steht sie der Erkenntnis durch intellektuelle Anschauung, wie sie der intuitive Verstand hat, gegenüber¹⁾. Wenn nun Kant die Gleichwertigkeit von Anschauung und Begriff oder Receptivität und Spontaneität für die Erkenntnis betont, mithin dem Rationalismus gegenüber die Erfahrungserkenntnis zu Ehren gebracht und sich dadurch eines der grössten Verdienste erworben hat, so sieht Fichte vielmehr einerseits in dieser Gebundenheit der Vernunft an die Sinnlichkeit, in der „Diskursivität“ des Verstandes ein charakteristisches Zeichen der Endlichkeit der menschlichen Natur. Denn in dieser Organisation seines Erkenntnisvermögens liegt für den Menschen die Nötigung, auch die Ideen, um sie überhaupt denken zu können, „unter jene Bedingungen (Anschauungen und Begriffe) zu setzen, ob er gleich erkennt, dass eine solche Vorstellungsart nur subjektiv, nicht objektiv gültig sei“. Dabei werden dann Raum, Zeit und die Kategorien als Gesetze unserer Natur bezeichnet, durch die allein uns eine bestimmte Vorstellung möglich ist²⁾. Andererseits gilt für Fichte als auszeichnender Unterschied des Menschenverstandes vom Tierverstande, in dem die Vorstellungen sich notwendig folgen und einander hervor-

fasst, mitgeteilt, dass schon hier von J. G. Fichte die Frage nach der inneren Einheit der drei Seelenvermögen (Vorstellen, Fühlen und Wollen) aufgeworfen werde, deren Ableitbarkeit aus einem gemeinschaftlichen Grunde Kant geleugnet hatte. Ich habe bei sorgfältiger Durchprüfung des im Nachlass vorhandenen Bruchstückes keine solche Bemerkung entdecken können.

¹⁾ Kr. d. r. V. V. S. 74 ff., 102, 428 ff., 575. vgl. Paulsen: „Kant“, S. 268.

²⁾ Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Kr. a. O.) S. 58; 105 f.; 124 (V, 85; 119; 132).

bringen wie eine Bewegung in der Maschine die andere, dass jener dem „blinden Mechanismus der Ideenassociation, bei dem sich der Geist bloss leidend verhält, thätig zu widerstehen, durch eigene Kraft, nach eigener freier Willkür, seiner Ideenreihe eine bestimmte Richtung zu geben vermag¹⁾. Aus dem innersten Erlebnis der durchgreifenden Macht seines Denkens oder, wie wir vielleicht besser sagen können, der Macht seines Willens im Denken heraus, findet Fichte Freiheit im Erkenntnis- und Denkvorgang, der sich in Kants Kritik der reinen Vernunft doch mehr als mechanischer Prozess darstellt, wo ein Glied gesetzmässig in das andere eingreift²⁾. Ja, diese Freiheit im Denken ist für Fichte ein Ideal, dem sich die menschliche Vernunft stufenweise annähert: „je mehr einer diesen Vorzug behauptet, desto mehr ist er Mensch“³⁾. „Es ist Bestimmung seiner Vernunft, keine absolute Grenze anzuerkennen; und dadurch wird sie erst Vernunft, und er dadurch erst ein vernünftiges, freies, selbständiges Wesen“⁴⁾.

Wir bemerkten bereits oben in der Religionsphilosophie der vorkritischen Periode Fichtes, wie er sich die Entwicklung des religiösen Bewusstseins bedingt dachte durch die Entwicklung der Vernunft im menschlichen Denken. Hier sehen wir, dass wie sehr sich auch sonst seine Ansicht geändert haben mag (worauf ich so gleich zurückkommen werde), der Grundgedanke der stufenweisen Entwicklung der theoretischen Vernunft geblieben ist. Denn jene Freiheit des Denkens ist keineswegs schrankenlos: sie untersteht Gesetzen, zuhöchst dem Vernunftgesetz der Einheit. Frei denken heisst vernünftig denken. Sofern also das Denken auf Wahrheit ausgeht, trägt es gewissermassen sittlichen Charakter: „Durch freie Unterwerfung unserer Vorurteile und unserer Meinungen unter das Gesetz der Wahrheit lernen wir zuerst vor der Idee eines Gesetzes überhaupt uns niederbeugen und verstummen; dies Gesetz bändigt zuerst unsere Selbstsucht, die das Sittengesetz regieren will“⁵⁾. Ich sagte „gewissermassen“: denn das ist freilich hier nicht die Ansicht Fichtes, dass das Forschen nach Wahrheit selbst schon eine sittliche That ist. Die uneigennützigste Liebe zur theoretischen Wahrheit ist nur die fruchtbarste Vorbereitung zur sittlichen

¹⁾ W. W. V, 13 f.

²⁾ Vgl. Dilthey über Beck, Archiv. f. Gesch. d. Phil. Bd. II, S. 592-650.

³⁾ W. W. VI, 14. vgl. Kr. a. O. S. 64.

⁴⁾ W. W. VI, 28.

⁵⁾ W. W. VI, 14.

Reinigkeit der Gesinnungen¹⁾ Man sieht doch auch hier, wie sehr ihn noch jetzt das Lebensgefühl beherrscht, das wir in der vor-kritischen Periode bei ihm so stark ausgeprägt fanden: der Schwerpunkt des Lebens liegt im Handeln nicht im Denken.

Wenden wir uns nun der „praktischen Philosophie“ zu und nehmen auch hier unsern Ausgangspunkt von Kant. Auch Kants Ethik ist psychologisch auf den Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft gegründet. Der menschliche Wille ist nach Kant sinnlich-vernünftig²⁾. Er ist als unteres Begehrungsvermögen pathologisch affiziert, er wird durch Gefühle der Lust und Unlust bestimmt, wie der tierische Wille, aber er ist nicht pathologisch necessitiert. Er ist frei, d. h. in negativem Sinne: er kann sich unabhängig von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit bestimmen; im positiven: er kann durch die Vernunft, durch Imperative bestimmt werden. Dies ist die praktische Freiheit des Menschen. Sie ist eine Thatsache der Erfahrung³⁾. Hier setzt Fichte ein und geht über Kant hinaus. Wir ersehen nämlich aus der Offenbarungskritik, dass die soeben erwähnte ursprüngliche Ansicht der Religionsphilosophie Fichtes sich dahin geändert hat, dass die Entwicklungsformen der Religion als eines subjektiven Habitus, durch die Entwicklungsformen der Sittlichkeit des Menschen, sonach durch die grössere oder geringere Macht der Vernunft im Sittengesetze über den Willen bedingt sind⁴⁾. Hierbei ist nun notwendige Voraussetzung die Annahme, dass die Sinnlichkeit im Menschen auf den niederen Stufen stärker, ja dass sie auf der untersten stark genug sein könne, um die Kausalität des Sittengesetzes gänzlich zu verhindern. Und die Konsequenz ist die, dass der menschliche Wille nicht völlig frei ist, sondern es werden soll. Dies ist in der That der Standpunkt Fichtes. „Das Moralgesetz fordert eine Kausalität auf das obere Begehrungsvermögen, um die Bestimmung des Willens, es fordert vermittelt jenes eine auf das untere, um die völlige Freiheit des moralischen Subjekts vom Zwange der Naturtriebe hervorzubringen“⁵⁾. „Sein unteres, durch sinnliche Antriebe bestimmbares Begehrungsvermögen ist dem obern untergeordnet, und es soll nie seinen Willen bestimmen,

¹⁾ *ibid.*

²⁾ Kr. d. r. V. S. 562.

³⁾ Kr. d. r. V. S. 831.

⁴⁾ Kr. a. O. 58 ff. (V, 86).

⁵⁾ Kr. a. O. S. 57 (V, 84).

wo die Pflicht redet. Dies ist die wesentliche Einrichtung der menschlichen Natur. So soll der Mensch sein, und so kann er auch sein; denn alles, was ihn verhindert, so zu sein, ist seiner Natur nicht wesentlich, sondern zufällig, und kann also nicht nur weggedacht werden, sondern auch wirklich weg sein¹⁾. Man wird hier sofort bemerken, dass Fichte die eigentümliche Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter, auf die Kant seine Religionsphilosophie gründete, völlig beiseite setzt, dass er damit aber auch die unbedingte Verantwortlichkeit des Menschen problematisch macht. Ich werde darauf noch zurückzukommen haben.

Es bedarf nun noch weniger ergänzender Ausführungen, um in voller Deutlichkeit das Prinzip herausstellen zu können, das Fichte der theoretischen und praktischen Philosophie zu Grunde legte. Die praktische Freiheit, von deren Begriff wir oben ausgegangen sind, sollte nach Kant nur möglich sein unter Voraussetzung der transzendentalen. Diese transzendente Freiheit definierte die Kritik der reinen Vernunft negativ als die „Unabhängigkeit der Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen)“²⁾, positiv als absolute Selbstthätigkeit (Spontaneität) oder das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen³⁾. Ihre Denkbarkeit wollte die Dialektik darthun, wie wir sahen; dann führte die Kritik der praktischen Vernunft den Nachweis ihrer objektiven Realität: das formale Sittengesetz oder die praktische Vernunft kann nur Bestimmungsgrund eines freien Willens sein, wie andererseits ein freier Wille sich nur durch ein formales Gesetz bestimmen kann. „Freiheit und unbedingt praktisches Gesetz weisen also wechselseitig auf einander zurück“⁴⁾. Ja, sie sind im Grunde genommen überhaupt eins und ebendasselbe. Kant identifizierte die praktische Vernunft und den Willen als oberes Begehrungsvermögen⁵⁾. Nur auf diese Weise war es möglich nachzuweisen, dass es eine transzendente Freiheit gebe, wie sie die Kritik der reinen Vernunft definiert hatte, d. h. eine absolute Selbstthätigkeit die zugleich unbedingt praktische Vernunft ist. Diese praktische Vernunft ist aber nichts anders als das Prinzip, welches Einheit in unsere

¹⁾ *ibid.* S. 58 (V, 86).

²⁾ *Kr. d. r. V.* S. 831.

³⁾ *ibid.* S. 446, 473 u. ö.

⁴⁾ *Kr. d. pr. V.* S. 34.

⁵⁾ *Kr. d. pr. V.* S. 28.

Willenshandlungen bringt, indem sie den Zwecken die gesetzmässige Form giebt.

Nun sehen wir den Punkt, in welchem Fichte das gemeinschaftliche Prinzip von Denken und Wollen finden konnte. Es ist das Vermögen, das Einheit und damit Freiheit in unserem Denken und Wollen erzeugt: die absolut spontane Vernunft. Aber eben dies Vermögen ist es auch, durch welches der Mensch Persönlichkeit ist und sich dessen bewusst werden kann; denn die transcendente Apperception in der Vorstellung „Ich denke“ oder das unwandelbare Selbstbewusstsein, „der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental-Philosophie heften muss“, ist ein Aktus der Spontaneität und kann gar nicht zur Sinnlichkeit gerechnet werden¹⁾. Sonach kann das Selbstbewusstsein als die höchste unmittelbare Manifestation der unbedingten Vernunft im Menschen oder des Menschen als einer autonomen Persönlichkeit gefasst werden. So erklärte denn Fichte in der Offenbarungskritik: „Seiner Persönlichkeit ist jeder unmittelbar durch das Selbstbewusstsein sicher; das: Ich bin, bin selbständiges Wesen, lässt er sich durch keine Vernünfteleien rauben“²⁾. Und an einer andern Stelle: „Dass der Mensch frei sei, lehrt jeden unmittelbar sein Selbstbewusstsein“³⁾. In diesem Sinne führte er dort auch die Möglichkeit des Identitätsbewusstseins darauf zurück, dass der Mensch sittliche Persönlichkeit sei⁴⁾. Und ebenso sprach er sich dann in der „Zurückforderung“ aus: „Die Äusserung der Freiheit im Denken ist ebenso wie die Äusserung derselben im Wollen inniger Bestandheit seiner Persönlichkeit; ist die notwendige Bedingung, unter welcher allein er sagen kann: ich bin, bin selbständiges Wesen“⁵⁾. Wenn nun, wie Kant zeigte, die Freiheit den Menschen aus dem Naturzusammenhang heraushebt und ihn, sofern er im Gehorsam gegen

¹⁾ Kr. d. r. V. S. 132.

²⁾ Kr. a. O. S. 129 (V, 136).

³⁾ *ibid.* S. 124 (V, 132); vgl. S. 104 (V, 117).

⁴⁾ *ibid.* S. 34 (V, 75) „Nun hängt es zwar teils offenbar nicht von der Natur ab, dass die Vernunft in uns ebenso, und nicht anders spricht, teils würde die Frage, ob es von ihr abhängt, dass wir eben moralische Wesen sind, durchaus dialektisch sein. Denn erstens dächten wir uns den Begriff der Moralität aus uns weg und nähmen dennoch an, dass wir dann noch wir sein würden, d. i. unsere Identität beibehalten würden, welches sich nicht annehmen lässt“, etc.

⁵⁾ W. W. VI, 14.

das Sittengesetz handelt, zum Mitconstituenten des Reiches Gottes macht, so macht sie ihm dazu nach Fichte auch, sofern er den Vernunftgesetzen gemäss denkt. „Denn nicht nur Einmütigkeit im Wollen, sondern auch Einmütigkeit im Denken soll in diesem unsichtbaren Reiche Gottes herrschen¹⁾).

Wenn die vorstehenden Ausführungen, wie ich hoffen darf, ein einheitliches Prinzip der Transcendentalphilosophie in den ersten Schriften Fichtes nachgewiesen haben, so zeigen sie uns nun zugleich auch, dass seine Methode von vornherein nach der psychologischen Selbstbesinnung tendierte. Es ist die Richtung, die wir schon in unserm ersten Abschnitt bei ihm feststellen konnten. Auch er fordert wie Kant von einer wahrhaft philosophischen Methode die Begründung aus Prinzipien a priori²⁾. Aber Kant will aus logischen Prinzipien folgern; er schliesst dem Prinzip nach die Psychologie von der Erkenntnistheorie und Ethik aus, wenngleich er in Wirklichkeit nicht auf psychologische Begründung verzichtet³⁾. Für Fichte ist die apriorische Erkenntnis des Apriori eine Erkenntnis der wesentlichen Einrichtung der menschlichen Natur⁴⁾. Das Apriori wird von ihm sonach nicht sowohl logisch als metaphysisch-psychologisch gefasst. Besonders an einem Punkte in der Offenbarungskritik tritt die psychologische Tendenz seiner Methode sehr deutlich hervor. Während Kant die sicheren Kriterien des Apriori in der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit findet⁵⁾, ist für Fichte Apriorität da bewiesen, wo sich „ein Datum der reinen Vernunft“ aufzeigen lasse⁶⁾. Diesen etwas unklaren Ausdruck erläutert er an dem Beispiel der Idee von Gott und vom absoluten Weltganzen: hier ist es die notwendige Aufgabe der Vernunft, „zu allem Bedingten das schlechthin Unbedingte zu suchen, welches die Vernunft nötigte, auf diesen Begriff zu kommen.“

Aber eben weil Fichte nun von der psychologischen Selbstbesinnung ausging, dabei anknüpfend an psychologische Bestimmungen Kants, fand er auch keine Befriedigung in der Lösung,

¹⁾ ibid.

²⁾ Kr. a. O. S. 2 (V, 15).

³⁾ Vgl. Vaihinger: „Commentar“ etc. I, 124 f.; 135; 431. Hegler: „Psychologie in Kants Ethik“, S. 17 ff.

⁴⁾ Kr. a. O. S. 57 (V, 85).

⁵⁾ Kr. d. r. V. Einl. S. 3.

⁶⁾ Kr. a. O. S. 48.

(V. 85).

die Kant dem Problem gab, wie Freiheit und Naturnotwendigkeit im Menschen bei einander bestehen können. Die Offenbarungskritik bezeichnet diese Lösung als einen dunklen Punkt in der Lehre Kants¹⁾. Indem Kant zugleich mit der Aussenwelt die Innenwelt zum Phänomen machte, war es ihm möglich, die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes auch für diese in Anspruch zu nehmen. Der freie Wille hatte dann seine Stelle in der intelligiblen Welt. So entstand Kants Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter. Die menschlichen Handlungen können einerseits nach dem Kausalgesetz erklärt werden: sie sind durch den empirischen Charakter bedingt; andererseits können sie betrachtet werden als Ausfluss des intelligiblen Charakters, der eine zeitlose That ist. Aber nun lag doch, wie schon früher angedeutet, in der Beziehung der Handlungen als Erscheinungen auf den intelligiblen Charakter ein schwieriges Problem. So wie Kant dies zu lösen versuchte, überschritt er seinen Phänomenalismus und stellte die Realität der inneren Vorgänge wieder her²⁾. Dazu trieben ihn ausserdem aber noch die Probleme einer normativen Ethik, auf die er nicht verzichten wollte. Ich darf hier auf frühere Ausführungen verweisen. Fichte hat sich nun wie gesagt nicht bei der Lösung Kants beruhigt. An die Stelle von intelligibler und phänomenaler Welt treten ihm Vernunft- und Sinnenwelt mit gleicher Realität³⁾. Der Wille als unteres Begehrungsvermögen ist sinnlich bedingt, er steht unter dem Naturgesetze. Als oberes Begehrungsvermögen jedoch ist er kein Teil der Natur, er unterliegt dem unbedingten Sittengesetze. Dieser Wille soll nun Kausalität in der Sinnenwelt haben. Entweder also muss gedacht werden, dass der Naturzusammenhang durchbrochen werden kann; dann wird die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes aufgehoben und die Naturerkenntnis ist unmöglich, da sie auf diesem Gesetze beruht. Oder eine solche Kausalität des Willens aus Freiheit ist nicht möglich. Aber es ist das erste Postulat der praktischen Vernunft, dass es möglich sein müsse, da sie uns das unbedingte Sittengesetz zu realisieren befiehlt. Wie ist es also möglich zu denken, dass die Wirkungen des Natur- und des Sittengesetzes in der Sinnenwelt sich nicht widersprechen? Fichte beschreitet in der Lösung des Problems einen

¹⁾ Kr. a. O. S. 88 (V, 107).

²⁾ Vgl. Vaihinger: „Commentar“ etc. II, 397; 483.

³⁾ Vgl. zum folgenden Kr. a. O. S. 89 ff. (V, 107 ff.).

Weg, den die Kritik der Urteilskraft ihm gewiesen hat. Diese wollte neben der Erklärung der Natur aus mechanischen Prinzipien auch die Möglichkeit einer solchen aus dem Prinzip der Zweckmässigkeit, einer Kausalität durch Begriffe oder Vernunft, darthun. Obwohl sie aber dies Prinzip als ein bloss subjektives aufzeigte, blieb sie hierbei nicht stehen; mehrfach setzte sie die Kausalität aus Begriffen oder, wie wir auch mit Kant sagen können, aus Freiheit als objektives Prinzip neben die mechanische Kausalität und verlegte die Einheit beider in das übersinnliche Substrat der Natur. Ganz in diesem Sinne erklärt Fichte: „Die Möglichkeit dieser Übereinkunft zweier von einander selbst gänzlich unabhängiger Gesetzgebungen lässt sich nun nicht anders denken, als durch ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von einer obern Gesetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzulänglich ist. Könnten wir das Prinzip derselben einer Weltanschauung zum Grunde legen, so würde nach ihm, eine und eben dieselbe Wirkung, die uns auf die Sinnenwelt bezogen nach dem Moralgesetze als frei, und auf Kausalität der Vernunft zurückgeführt, in der Natur als zufällig erscheint, als völlig notwendig erkannt werden“¹⁾. Mit andern Worten: das Sein und das Sollen fallen für uns auseinander; aber wenn das „Seiende“ das „Seinsollende“ werden soll, so muss es ein höheres Prinzip geben, in welchem beide, Sein und Sollen, zusammenfallen. Das ist Gott. „In ihm also ist die Vereinigung beider Gesetzgebungen, und seiner Weltanschauung liegt jenes Prinzip, von welchem sie beide gemeinschaftlich abhängen, zum Grunde. Ihm ist also nichts natürlich, und nichts übernatürlich, nichts notwendig, und nichts zufällig, nichts möglich, und nichts wirklich“²⁾.

Halten wir dies Resultat mit dem Resultat unserer obigen Ausführungen zusammen, so ergibt sich die überraschende Einsicht: was sich als das einheitliche Prinzip von theoretischer und praktischer Vernunft ergibt, die absolute Vernunft, das ist objektiv gefasst Gott, in dem Sein und Sollen eins und eben dasselbe sind. In Gott, so führt Fichte in Übereinstimmung mit Kant aus, stellt sich das Sittengesetz als realisiert dar, Vernunft und Wille ist in ihm eins, er ist das höchste Gut: Tugend und

¹⁾ Kr. a. O. S. 90 (V, 108).

²⁾ Kr. a. O. S. 91 (V, 108).

Glückseligkeit in voller Harmonie. Das ist der ursprüngliche Begriff von ihm. Aber wenn nun nach Kant aus der Bestimmung des Willens, das höchste Gut hervorzubringen, das Dasein eines gerechten Anstellers der Glückseligkeit, nämlich Gottes, postuliert werden muss, so ist für Fichte das ursprüngliche und unmittelbare Postulat: das Dasein des höchsten Gutes selbst. Er schliesst: durch das Sittengesetz zur Verwirklichung des höchsten Gutes genötigt, müssen wir, da wir weder seine Möglichkeit noch Unmöglichkeit aus der Erfahrung begreifen können, an seine Möglichkeit glauben, wenn anders uns unser Entschluss, das höchste Gut zu verwirklichen, voller Ernst ist. Nun aber ist das höchste Gut nur möglich in einem Wesen, dessen Wille ganz und lediglich durch das Sittengesetz wirklich bestimmt wird. „Dies nun: es existiert ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt ist, ist mit dem Satze: der Endzweck des Moralgesetzes ist möglich, völlig identisch“¹⁾. In diesem Syllogismus lag freilich ein Widerspruch, weshalb denn Fichte auch wohl diese Deduction in der zweiten Auflage der Offenbarungskritik fallen liess.

Zum Schlusse möchte ich noch auf einen Punkt zurückgreifen. Das teleologische Prinzip tritt, wie ich gezeigt habe, bei Fichte als objektives Prinzip neben das mechanische. Wenn nun Kant die Zulässigkeit des ersteren aus den Schranken unserer Verstandeseinsicht herleitete, und ihm somit nur das Recht eines Hilfsprinzips einräumte, von dem wir auch in der praktischen Philosophie Gebrauch machen können, so ist die teleologische Erklärung für Fichte ein Postulat der praktischen Vernunft: so lange es sich um blosse Naturerklärung handelt, ist es nicht erlaubt, „eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen, weil die ganze Naturphilosophie von einer solchen Kausalität nichts weiss“; aber wir müssen, sobald wir auf eine Kausalität durch Freiheit Rücksicht nehmen, nicht alle Erscheinungen in der Sinnenwelt nach blossen Naturgesetzen als notwendig, sondern viele nur als zufällig annehmen und dürfen sonach nicht alle aus den Gesetzen der Natur, sondern manche bloss nach Naturgesetzen erklären. „Etwas bloss nach Naturgesetzen erklären aber heisst: die Kausalität der Materie der Wirkung ausser der Natur; die Kausalität der Form der Wirkung aber in der Natur annehmen“²⁾.

¹⁾ Kr. a. O. S. 4.

²⁾ Kr. a. O. S. 88 ff. (V, 107 ff.).

Man sieht, wie Fichte in diesen Bestimmungen die Forderungen des sittlich-religiösen über die des erkennenden Menschen stellt. Es tritt auch in dieser Überordnung des teleologischen Prinzips über das mechanische wiederum ein Stück seiner ursprünglichen Weltanschauung hervor.

2.

Die beiden Hauptschriften vom Jahre 1793: der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ in zweiter vermehrter Auflage und die „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ zeigen zunächst insofern den oben behandelten Schriften gegenüber einen Fortschritt in der Entwicklung, als sie mit voller Bestimmtheit das Prinzip aufstellen. Dies lässt erkennen, dass die Absicht, die gesamte Philosophie auf ein Prinzip aufzubauen, dringender geworden ist. Die dahin treibenden Motive aber deckt uns ein im handschriftlichen Nachlass befindlicher Briefentwurf vom 20. (?) Februar 1793 an den Ober-Hofprediger Franz Volkmar Reinhard, dem Fichte die zweite Auflage seiner Offenbarungskritik widmete, auf¹⁾. Wir erfahren hier, dass Fichte nunmehr während seines Krockower Aufenthaltes in weiterem Umfange mit der Litteratur für und wider Kant, vor allem, dass er mit Reinholds Schriften bekannt geworden ist. Wir lesen aber zugleich die sehr bestimmte Erklärung, dass nach seiner Ansicht weder Kant noch Reinhold die „kritische Philosophie“, die ihm als eine unüberwindliche Festung gilt, ihrem „Geiste“ nach dargestellt, und dass ebenso die Gegner nur ihren „Buchstaben“ treffende Einwürfe gemacht haben. Grund genug für ihn selbst also, an eine Neubegründung der „kritischen Philosophie“ auf der Basis eines höchsten Prinzips zu denken!

Ich versuche nun zunächst das „letzte, einzig allgemeingeltende“ Prinzip²⁾, wie es in den Schriften von 1793 hervortritt, nach den bezüglichlichen Äusserungen Fichtes erschöpfend zu bestimmen. Nach der Offenbarungskritik ist es uns in einer Bewusstseinsthatsache gegeben: in einer „durch absolute Spontaneität, d. i. durch Spontaneität mit Bewusstsein“ hervorgebrachten Vorstellung³⁾. Diese Vorstellung soll nicht bloss ihrer Form nach

¹⁾ Vgl. Beilage 11.

²⁾ W. W. V, 23.

³⁾ W. W. V, 23.

spontan erzeugt sein, sie soll überhaupt nichts durch Affektion Gegebenes, d. i. nichts Sinnliches, enthalten, auch ihr Stoff soll aus der Spontaneität entspringen, er soll eine Form sein¹⁾. Dabei wird vorausgesetzt, dass jede Vorstellung ein Produkt aus Stoff und Form sei, und dass insbesondere die Spontaneität nur Formen liefere. Näher wird dann diese ursprüngliche Form, die in jener einzigartigen Bewusstseinsthatsache Stoff einer Vorstellung wird, als Form des Begehrungsvermögens charakterisiert. Sie ist weder Form einer Anschauung, noch eines Begriffs, noch einer Idee; denn sie wird nicht mit dem Gefühle der Notwendigkeit, sondern mit Freiheit auf ihr „Objekt“ angewendet²⁾. Aber wenn diese Form als Stoff der Vorstellung ins Bewusstsein aufgenommen werden soll, was nichts Anderes heissen kann als: wenn wir über diese unmittelbar vorgestellte ursprüngliche Form des Begehrungsvermögens reflektieren wollen, so sind wir genötigt, sie durch die uns für Gegenstände der Sinnenwelt gegebenen Formen (Zeit, Raum und Kategorien) zu bestimmen. Begründet wird dies mit dem Kantischen Gedanken, dass diese Formen Bedingungen oder Gesetze des reinen Selbstbewusstseins sind, denen alle unsere Vorstellungen unterliegen³⁾. Soweit die Offenbarungskritik.

Auch die „Beiträge“ sprechen von einer reinen, ursprünglichen Form unseres Ichs, die „Gebot“ heisst, da sie seine „veränderlichen Formen“ mit sich einstimmig zu machen, — „Gesetz“, da sie als ursprüngliche Form der Vernunft an sich dies für alle vernünftigen Geister begehrt, — „Sittengesetz“, da sie dies „nur für Handlungen, die bloss von der Vernunft, nicht von der Naturnotwendigkeit abhängen, d. i. nur für freie Handlungen begehren“ kann⁴⁾. Die „Beiträge“ bestimmen diese Form als das reine Ich im Gegensatze zum empirischen. Empirisch ist das Ich, sofern es irgend welchen Beisatz von Sinnlichkeit hat, die all das unter sich begreift, was im Ich durch etwas ausser ihm bedingt ist. Sinnlich sind also nicht bloss „die niederen Gemütskräfte, oder wohl gar bloss die körperlichen Kräfte des Menschen“. Im Gegensatze gegen das reine Ich gehört alles zur Sinnlichkeit, „was bildsam ist, was geübt und verstärkt werden kann“. Die

¹⁾ *ibid.*

²⁾ *ibid.*

³⁾ W. W. V, 24.

⁴⁾ W. W. VI, 59.

reine Form des Ich ist unveränderlich, keiner Bildung fähig, durch nichts ausser sich weiter bedingt, das schlechthin Unbedingte¹⁾). Diese Form ist also, sofern sie als Gesetz betrachtet wird, das Gesetz der Freiheit; sie lautet als Gebot: „Ich soll ein Ich, eine Person, ein selbständiges Wesen sein“²⁾). Es liegt auf der Hand, dass dieses reine Ich nicht mit dem individuellen Ich verwechselt werden darf; denn das individuelle Ich ist nach Fichtes ausdrücklichen Erklärungen das ganz und gar der Veränderung Unterworfenen, das gerade Gegenteil also vom reinen Ich³⁾). „So lange die grösste Gesellschaft, die ganze Menschheit, das ganze Geisterreich, wenn wir wollen, bloss auf das Sittengesetz bezogen wird, ist es zu betrachten als ein Individuum. Das Gesetz ist das Gleiche, und auf seinem Gebiete giebt es nur einen Willen. Mehrere Individua sind erst da, wo uns jenes Gesetz auf das Feld der Willkür übergehen lässt“⁴⁾). Auch die Beiträge finden die reine Form in einer Bewusstseinsthatsache: in dem „Dasein eines Gesetzes des Sollens“. Dieser Ausdruck bedarf genauerer Bestimmung. Es zeigt sich nämlich, dass das Dasein des Gesetzes in seiner Wirkung bestehen soll: „die (innere) Erfahrung liefert nur einzelne Äusserungen, einzelne Wirkungen dieses Gesetzes“⁵⁾). In diesem Sinne müssen wir nun die Äusserung verstehen: „Das Dasein dieses Gesetzes in uns als Thatsache führt uns demnach auf eine solche ursprüngliche Form unseres Ich, und von dieser ursprünglichen Form unseres Ich leitet sich hinwiederum die Erscheinung des Gesetzes in der Thatsache, als Wirkung von seiner Ursache ab“⁶⁾). Mit andern Worten: wir werden uns an den Imperativen eines Gesetzes der Freiheit bewusst. Denn, so begründen die Beiträge, das Sollen kann nicht aus der Erfahrung entstanden gedacht werden, es sagt ein Andersseinkönnen, nicht ein Soseinmüssen, mithin eine Unabhängigkeit von der Naturnotwendigkeit aus⁷⁾).

In der dargelegten klaren und scharfen Fassung zeigt sich das Prinzip, wie wir es in den ersten beiden Schriften fanden,

¹⁾ W. W. VI, 58, 59.

²⁾ W. W. VI, 170.

³⁾ W. W. VI, 66.

⁴⁾ W. W. VI, 108.

⁵⁾ W. W. VI, 59.

⁶⁾ *ibid.*

⁷⁾ *ibid.* S. 55, 59.

nicht geändert: es ist auch hier das Unbedingte. Dies steht in schroffem Gegensatz zu dem Bedingten. Die Möglichkeit das Bedingte aus dem Unbedingten, das empirische aus dem reinen Ich abzuleiten, wird noch nicht erwogen. Aber es ist auch deutlich, dass der Grund der Gewissheit eines Unbedingten in unserem Ich hier nicht in dem reinen Selbstbewusstsein des „Ich bin“, sondern in dem Bewusstsein des Imperativs „Ich soll“ gesucht wird, obwohl jene prägnanten Stellen in der ersten Auflage der Offenbarungskritik, in denen die Unmittelbarkeit des Freiheitsbewusstseins durch das reine Selbstbewusstsein behauptet wurde, stehen geblieben sind. Zugleich gewahren wir weiter dann in der eigentümlichen Fassung, in der uns jetzt das Prinzip entgegentritt, neue Züge, die uns den Einfluss Reinholds verraten. Ich habe diesen Einfluss etwas genauer zu verfolgen.

Reinhold hatte bereits eine Reihe anderer philosophischer Standpunkte, vor allem den des Leibnizischen Systems durchgemacht, ehe er sich an Kant anschloss. Unter ihrer Nachwirkung, auf dem Grunde umfassender philosophischer Kenntnisse rastlos immer von neuem die Begriffe der kritischen Philosophie zergliedernd, in beständigem Rapport zu der schnell anwachsenden Litteratur für und wider sie bemüht, in ihr einen Zusammenhang widerspruchloser Begriffe nachzuweisen¹⁾, schuf Reinhold in seiner „Elementarphilosophie“ für die Sätze Kants eine konstruktiv-psychologische Grundlage.

Auch er suchte wie Fichte nach einem höchsten, allgemeingeltenden Prinzip der gesamten Philosophie und fand es in dem Begriff der Vorstellung. Aber er ging weiter: er forderte, dass dies Prinzip in einem schlechthin durch sich selbst evidenten, d. i. absolut notwendigen und allgemeingültigen Grundsatz ausgedrückt werden müsse, durch welchen sich alle übrigen Sätze erst zur systematischen Einheit zusammenschliessen. Die Philosophie will Erkenntnisse mit dem Charakter der Unveränderlichkeit erwerben und diese von den einer Veränderung unterworfenen unterscheiden, so leitet Reinhold seine Argumentation ein²⁾. Aber die bisherigen Kriterien des Unveränderlichen, das Bewusstsein der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, sind solange nicht

* 1) Vgl. die Vorrede zum „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“. Prag und Jena 1789.

2) K. L. Reinhold: „Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen“, (Jena 1790) Bd. I, 109 ff.

sicher, als man das Hypothetischnotwendige nicht von dem Absolutnotwendigen scharf zu trennen weiss¹⁾. Sie können sonach auch kein Prinzip abgeben, nach welchem sich der Ursprung, die Bedeutung und vollständige Zahl der „unveränderlichen“ Erkenntnisse feststellen liesse. „Wird nun das völlig bestimmte gemeinschaftliche Merkmal des Absolutnotwendigen entdeckt und lässt es sich auf einen allgemeingeltenden gegen alles Missverständnis gesicherten Grundsatz zurückführen, so hört von dieser Zeit an die Veränderlichkeit der reinen Philosophie auf“²⁾. Dieser oberste Grundsatz nun darf kein Erfahrungsgrundsatz sein. Er soll und kann nicht weiter bewiesen werden; das Faktum, welches er ausdrückt, muss durch blosse Reflexion allgemein einleuchten³⁾; „der Grund seiner Notwendigkeit muss also ganz ausser dem Gebiete aller Philosophie liegen und sich folglich durch kein philosophisches Raisonement entwickeln lassen“⁴⁾. Dieser Grundsatz soll seine Notwendigkeit den übrigen Sätzen mitteilen, indem er ihnen ihre Form bestimmt⁵⁾.

Aber augenscheinlich bewegt sich Reinhold hier in einem Zirkel. Er will in einem höchsten Grundsatz ein Merkmal des Absolutnotwendigen und Allgemeingültigen aufstellen und nimmt für die Wahrheit dieses Satzes das unmittelbare Bewusstsein seiner Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit in Anspruch. In diesen Zirkel indessen musste Reinhold geraten. Denn er setzte mit Kant voraus, dass notwendige und allgemeingültige Erkenntnisse nie durch Kombination von Einzelerfahrungen zustande gebracht sein können. Nun aber hatten die Gegner des Kantischen Systems grade diese Voraussetzung als grundlos angegriffen. Somit schien sie dem Schüler Kants selbst eines weiteren Beweises zu bedürfen, der aber niemals anders als im Zirkel geführt werden konnte.

Wir haben nun zwar in den Schriften von 1793 kein Zeugnis, dass Fichte die Forderung eines obersten Grundsatzes schon damals anerkannt hat⁶⁾. Aber ohne Zweifel haben Reinholds

¹⁾ ibid. S. 111.

²⁾ ibid. S. 115.

³⁾ ibid. S. 122.

⁴⁾ ibid. S. 148.

⁵⁾ ibid. S. 115.

⁶⁾ Dass Fichte schon damals den ersten Band der „Beiträge“ Reinholds kannte, kann auf eine merkwürdige Art festgestellt werden. Über

Ausführungen auf ihn in dem Sinne bestimmend eingewirkt, dass sie seinen Rationalismus mehr und mehr entbanden. Auf's schärfste polemisiert Fichte in den „Beiträgen“ gegen die Induktion aus der Erfahrung. Erfahrung bedeutet ihm hier soviel wie „ein Kasten voll untereinander geworfener Buchstaben“, in die erst der menschliche Geist einen Sinn bringt¹⁾. Erfahrungsgrundsätze sind also solche Sätze, die wir auf das bloße Zeugnis der Sinne angenommen haben; ihre Wahrheit hängt von der Möglichkeit ihrer Ableitung von noch höheren Grundsätzen ab²⁾. „Welchen Satz wir nicht aus seinen Grundsätzen entwickelt und die Folgen derselben überschaut haben, dessen Sinn verstehen wir sogar nicht“³⁾. Es ist somit notwendig, seine Meinungen und Überzeugungen unter festen haltbaren Grundsätzen zu einem System zu vereinigen. Es kehrt hier der Gedanke wieder, dass die Idee der Gleichförmigkeit alles Geistigen tief im menschlichen Gemüte liege. „Wer seine Sätze aus ursprünglichen Grundsätzen der Vernunft durch strenge Folgerungen ableitet, ist ihrer Wahrheit und der Unwahrheit aller Einwendungen dagegen schon im voraus sicher“⁴⁾.

Man sieht hier, wie der Rationalismus in Fichte wieder im Begriffe ist, die Schranken zu durchbrechen, die Kant wenigstens in der „Kritik der reinen Vernunft“ gezogen hatte⁵⁾. Denn hier

dem im Nachlass erhaltenen Entwurf eines Briefes an Magister Eisenstuck, den J. H. Fichte in der Biographie (II, 513) unter dem Datum: 27. Sept. 1792 veröffentlicht hat, finden sich die Worte: „Bei Lesung der Reinhold'schen Schriften. — Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft. Abh. V. der Theorie etc.“ Offenbar sollten sich an diese Überschrift Notizen über die V. Abhandlung der Reinhold'schen Beiträge schliessen. — Dass Fichte ferner Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie“ (Leipz. 1790—92) gelesen hatte, wird im folgenden bewiesen werden. Dagegen ist mir sehr zweifelhaft, ob er Reinholds „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ damals schon in Händen gehabt hat.

¹⁾ W. W. VI, 69.

²⁾ ibid. S. 50.

³⁾ ibid. S. 78.

⁴⁾ ibid. S. 105 f.

⁵⁾ Was Kants Moralphilosophie anlangt, so gehen hier zwei Ansichten nebeneinander: der kategorische Imperativ als formales Sittengesetz soll einerseits nur als Kanon dienen, um die Maximen des sittlichen Handelns aufzufinden und zu beurteilen; andererseits soll er die allgemeinste sittliche Regel sein, aus der sich die besonderen ableiten lassen. (Vgl. Hegler: Psychologie in Kants Ethik, S. 93.)

hiess es am Schluss der transcendentalen Deduction: „Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosser Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letzteren kennen zu lernen“¹⁾. Freilich ist nicht zu verkennen, dass Fichte in den „Beiträgen“ ebensowenig wie Kant an der Ansicht von der Formlosigkeit der Erfahrung (nicht in Kants prägnantem Sinne genommen) streng festhält und dementsprechend stillschweigend die Möglichkeit einräumt, durch Induktion zu allgemeinen Regeln zu gelangen, die sich dem Range von Gesetzen annähern²⁾.

Wie der Rationalismus, so ist nunmehr auch die psychologische Selbstbesinnung als methodische Grundlage unter dem Einfluss Reinholds bei Fichte völlig durchgedrungen. In der „Theorie des Willens“, die er in der zweiten Auflage der „Offenbarungskritik“ der Deduktion der Religion voraufschickt, unternimmt er es, aus psychologischen Thatsachen, die er aus dem Gegensatze von Spontaneität und Receptivität zu konstruieren versucht, seine Offenbarungskritik allererst, wie er sich gegen Kant ausdrückt³⁾, zu begründen. Dies scheint ihm dringend notwendig, da ihm zum Problem geworden ist, „wie es möglich sei, das Sittengesetz, welches an sich nur auf die Willensform moralischer Wesen als solcher anwendbar ist, auf Erscheinungen in der Sinnenwelt zu beziehen“⁴⁾, d. h. anders gewendet wie die Synthese von Tugend und Glückseligkeit im höchsten Gute möglich sei, auf der allein bei Kant die Postulate des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele beruhen.

In dieser „Theorie des Willens“ selbst bemerken wir dann mehrfach den Anschluss an Reinhold. Wenn Reinhold in seinen Schriften die Vorstellungen, worunter er die Anschauungen, Begriffe und Ideen insgesamt befasst, als Produkte von Form und

¹⁾ Kr. d. r. V. S. 165. Vgl. noch besonders bei Fichte die Auseinandersetzung über Schlüsse nach dem Kausalgesetz (W. W. VI, 65).

²⁾ W. W. VI, S. 58, 59, 63, 64.

³⁾ Leb. u. Briefw. II, 152.

⁴⁾ W. W. V, 88.

Stoff erklärt, so übernimmt Fichte diese Bestimmung, wie wenig er sich auch sonst dazu verstehen mag, die Vorstellung für das Prinzip aller Philosophie zu halten¹⁾.

Mit Reinhold unterscheidet er ferner zwischen dem Begehrungsvermögen und dem Willen, ohne jedoch, wie sich zeigen wird, seine Definitionen zu acceptieren²⁾. Die Trennung von unterem und oberem Begehrungsvermögen in den ersten Schriften wird beibehalten. Aber das untere Begehrungsvermögen wird nun als sinnlicher Trieb charakterisiert. Er bildet das „Medium“ zwischen der durch Affektion gegebenen Zweckvorstellung und dem Willen; denn dieser sinnliche Trieb ist „bestimmbar“ durch Receptivität und Spontaneität zugleich; bestimmbar wie durch die an der Materie der Zweckvorstellung entspringenden Lust- und Unlustgefühle, so auch durch den Willen, der sich selbstthätig bestimmt³⁾. Dem sinnlichen oder eigennützigen Triebe setzte Reinhold die praktische Vernunft als uneigennützigen Trieb entgegen, der ein lediglich durch sich selbst notwendiges Gesetz aufstelle. Als Trieb bezeichnete er sie, insofern sie unwillkürlich thätig ist, eine bestimmte, einzig mögliche, folglich schlechthin notwendige Handlungsweise hat; ihre Handlung sei zwar selbstthätig, aber nichts weniger als frei⁴⁾. Dies war zweifellos eine verfehlte Interpretation Kants, und Fichte stellte sich denn auch hier in diametralen Gegensatz zu Reinhold. Freiheit ist ursprünglich nicht Willkür; nimmt man dies Merkmal in ihren Begriff auf, so lässt sich die Unabhängigkeit der praktischen Vernunft und die moralische Notwendigkeit, mit der sie gebietet, nicht behaupten. „Die Vernunft giebt sich selbst, unabhängig von irgend etwas ausser ihr, durch absolut eigne Spontaneität, ein Gesetz; das ist der einzig richtige Begriff der transcendentalen Freiheit: dieses Gesetz nun gebietet, eben weil es Gesetz ist, notwendig und unbedingt, und da findet keine Willkür, kein Auswählen zwischen verschiedenen Bestimmungen durch dieses Gesetz statt, weil es nur auf eine Art bestimmt“⁵⁾. Die praktische Vernunft ist also nicht Trieb; sie ist vielmehr

1) W. W. V, 16 ff. Reinhold: „Beiträge“. I, 182 ff.

2) Reinhold: „Briefe üb. d. Kant. Philosophie“ II, 181 f. Fichte: W. W. V, 16; vgl. auch VIII, 413.

3) Reinhold: „Briefe“ II, 181. Fichte: V, 17 ff.

4) Reinhold: „Briefe“ II, 181. 182, 267.

5) W. W. V, 32.

das ursprüngliche (obere) Begehrungsvermögen, das Vermögen, sich mit dem Bewusstsein der Selbstthätigkeit zu bestimmen, das sich im kategorischen Imperativ dem Bewusstsein ankündigt¹⁾. Erst durch diese transcendente Freiheit steht auch die Freiheit der Willkür fest, die uns im Bewusstsein zwar empirisch in der Funktion des Wählens gegeben ist, aber auch blosser Täuschung sein kann²⁾. Wenn nun Reinhold die Freiheit des Willens in dem Vermögen fand, zwischen der Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens oder einer Forderung des eigennützigen Triebes wählen zu können, und den reinen und unreinen Willen als seine beiden gleich möglichen Handlungsweisen bestimmte³⁾, so erklärte Fichte dagegen, konsequent in der Richtung seines ursprünglichen Standpunktes zu Kant, dass es ein reines Wollen im Menschen überhaupt nicht giebt. Ein reines Wollen giebt es nur bei Gott, in dem sich der Wille rein durch Vernunft bestimmt, der bloss thätig nie leidend ist⁴⁾. In diesem Sinne kommt ihm nach den „Beiträgen“ die „kosmologische“ Freiheit zu. Denn der Begriff der Freiheit „im kosmologischen Verstande“, der sich bei Kant lediglich als eine Generalisation der transcendentalen Freiheit darstellt, wird hier insbesondere zu dem (negativen) Begriff eines „Zustandes, da man wirklich von nichts ausser sich abhängt“, geprägt, während der Begriff der transcendentalen Freiheit die „positive Bedeutung“ eines Vermögens „erste Ursache zu sein“, erhält⁵⁾. Nun ist zwar dem Menschen die transcendente Freiheit beizulegen, sofern er eine praktische Vernunft hat. Aber diese Freiheit ist in seinem Willen durch die Schranken der Endlichkeit bedingt⁶⁾; der Wille bestimmt sich infolgedessen hier nicht durch blosser Vernunft, sondern durch die Dazwischenkunft des Gefühls der Achtung. Fichte konstruiert dies Gefühl als den sittlichen Trieb und das „Medium“ zwischen dem oberen Begehrungsvermögen (der praktischen Vernunft) und dem Willen, da Spontaneität nicht auf Spontaneität wirken könne; dies Gefühl sei zwar keine positive,

¹⁾ W. W. V, 23; vgl. auch VIII, 413.

²⁾ W. W. V, 22, 81.

³⁾ Reinhold: „Briefe“ II, 188, 246, 271, 272 f.

⁴⁾ W. W. V, 33.

⁵⁾ W. W. VI, 101. Diese Unterscheidung findet sich in der Offenbarungskritik noch nicht.

⁶⁾ W. W. V, 32 f.

wohl aber eine negative Affektion, d. h. eine Niederdrückung des den Willen bestimmenden sinnlichen Triebes¹⁾. Sofern sich nun der menschliche Wille durch das Gefühl der Achtung bestimmt, handelt er sittlich. Aber das Ideal ist das reine Wollen, Freiheit im „kosmologischen“ Verstande, Bestimmung durch blosse Vernunft, ein letztes Ziel der Kultur aller endlichen Geister²⁾.

Fichte nimmt damit in Bestimmung des höchsten Gutes definitiv den Standpunkt der „Kritik der Urteilskraft“ ein. Wie hat er nun aber von hier aus die Postulate vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele gewonnen? Fichte schlug einen neuen Weg ein, ohne jedoch zu einem wirklich haltbaren Resultate zu gelangen. Schon der Ausgangspunkt war eine *petitio principii*. Indem das Sittengesetz den sinnlichen Trieb einschränkt, so argumentiert er, giebt sie ihm doch eine gewisse Berechtigung und macht ihn gesetzmässig³⁾. Aber wie ist das eben möglich, da das Gesetz Freiheit, Unabhängigkeit von aller Sinnlichkeit gebietet? An diese eine irrtümliche Voraussetzung knüpft sich eine Kette von Irrtümern. Es kann Fälle geben, so fährt die „Offenbarungskritik“ fort, in denen das Sittengesetz diese Berechtigung wieder zurücknimmt: es kann z. B. Pflicht werden, sein Leben zu opfern, obwohl jedes ein Recht zu leben hat. Das Sittengesetz widerspräche dann sich selbst. Ein solcher Widerspruch ist unmöglich; folglich müssen die Objekte des sinnlichen Triebes blosse Erscheinungen sein. „Es gebe demnach an sich gar keinen Tod, kein Leiden, keine Aufopferung für die Pflicht, sondern der Schein dieser Dinge gründete sich bloss auf das, was die Dinge zu Erscheinungen macht,“ d. i. auf die Sinnlichkeit. Insofern nun jedoch der sinnliche Trieb einmal auf diese Erscheinungen geht, kann die Vernunft seine Berechtigung nicht zurücknehmen, sondern muss ihn gesetzlich machen. Ist dies der Fall, so muss gefordert werden, „dass stets diejenige Erscheinung erfolge, welche, wenn der Trieb legitim durch das Sittengesetz bestimmt und für die Welt der Erscheinungen gesetzgebend gewesen wäre, hätte erfolgen müssen“. Von da gelangt Fichte dann nach dem Vorbild der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu den Postulaten.

¹⁾ W. W. V, 25 ff.

²⁾ W. W. VI, 101.

³⁾ W. W. V, 34 ff.

3.

Am Schlusse dieses Abschnitts sollen uns nun noch zwei Recensionen beschäftigen, die Fichte kurz zuvor, ehe er unter dem Eindruck der Skepsis Aenesidemus-Schulzes seine Wissenschaftslehre concipierte, geschrieben hat. Sie zeigen teilweise eine weitere Entwicklung.

1. Die Recension von Creuzers „skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens“ bedeutet insofern eine Rückkehr auf den Standpunkt der „Kritik der reinen Vernunft“, als hier die Grenzbestimmung der Kategorie der Kausalität aufs schärfste betont wird. Weder dürfe davon gesprochen werden, dass die Natur eine Kausalität auf die Freiheit, noch dass die Freiheit eine auf die Natur hat. Die von Kant mehrfach gethane Äusserung, dass die Freiheit Kausalität in der Sinnenwelt haben müsse, sei „nur ein vorläufig und bis zur näheren Bestimmung aufgestellter Satz“¹⁾.

Ich gebe die Ausführungen Fichtes im engsten Anschluss an seine Worte wieder. Die absolute Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes erscheint im Bewusstsein, nämlich als kategorischer Imperativ; in ihm erscheint das obere Begehrungsvermögen als bestimmt, indem es durch die Selbstthätigkeit „seine bestimmte, und nur auf Eine Art bestimmbare Form erhalten hat“. Aber die Äusserung der absoluten Selbstthätigkeit im Bestimmen des Willens erscheint nicht, sondern ist Postulat. Der Wille erscheint immer als bestimmt, ebenso wie die Neigung als Bestimmtheit des oberen oder niederen Begehrungsvermögens erscheint²⁾. In dieser Gedankenwendung bemerkt man zunächst ein neues Element. Man achte darauf, in welchem Sinne hier der Begriff „Erscheinen“ gebraucht wird. Offenbar haben wir es hier nicht mit dem Kantischen Begriff zu thun. Erscheinen heisst hier nichts Anderes als „zum Bewusstsein gelangen“. Damit tritt bei Fichte in die Entwicklung seines philosophischen Denkens der neue Begriff des Unbewussten ein. Im übrigen hat sich, wie wir sehen, in dem früheren Gedankenbestande nichts geändert. Fichte entscheidet nun weiter, dass für das Bestimmte als Erscheinung nach dem Gesetze der Naturkausalität ein wirklicher

¹⁾ W. W. VIII, 415.

²⁾ W. W. VIII, 413.

Realgrund in einer vorhergegangenen Erscheinung angenommen werden müsse. Die Übereinstimmung aber eines Bestimmtheits durch die Kausalität der Natur und eines Bestimmens durch Freiheit findet Fichte hier wie früher schon in der Offenbarungskritik in einem höheren Gesetze gegründet, „gleichsam in einer vorher bestimmten Harmonie der Bestimmungen durch Freiheit mit denen durchs Naturgesetz“. Ohne dies Gesetz, in das wir freilich keine Einsicht haben, ist auch Zweckmäßigkeit zu denken unmöglich¹⁾. Diese Lösung zeigt eine höchst merkwürdige Verquickung des Standpunktes der Kantischen „Kritik der reinen Vernunft“ mit dem einzelner Äusserungen der „Kritik der Urteilskraft“, eine Verquickung, die an Verständlichkeit sehr zu wünschen übrig lässt.

2. Die Recension der Schrift von Gebhard: „Ueber die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen“ zeigt uns Fichte von neuem bemüht, das Unbedingte d. h. eine praktische Vernunft im Menschen zu beweisen²⁾. Er findet, dass weder Kant noch seine Schüler einen Beweis für das Vorhandensein einer praktischen Vernunft im Menschen erbracht haben³⁾. Der Beweis aus dem Bewusstsein des Sollens genügt ihm nicht mehr. Denn das „Gefühl“ des Sollens, das einzig und allein Bewusstseinsthatsache sei, könnte ebensowohl durch Natur gewirkt sein, als durch eine praktische Vernunft⁴⁾. So giebt er einen neuen „ungefähren“ Beweis, „der zugleich gar leicht Fundament alles philosophischen Wissens (der Materie nach) sein könnte“. „Der Mensch wird dem Bewusstsein als Einheit (als Ich) gegeben; diese Thatsache ist nur unter Voraussetzung eines schlechthin Unbedingten in ihm zu erklären; mithin muss ein schlechthin Unbedingtes im Menschen angenommen werden. Ein solches schlechthin Unbedingtes aber ist eine praktische Vernunft⁵⁾.“

Wir haben hier augenscheinlich dieselbe Gedankenwendung, wie in der ersten Auflage der Offenbarungskritik. Auch hier ist das reine Selbstbewusstsein in der Vorstellung „Ich“ das Princip der Gewissheit eines Unbedingten in uns, nur nicht das einer

¹⁾ W. W. VIII, 415.

²⁾ Von dieser Recension sind im handschriftlichen Nachlass Entwürfe vorhanden, die ich im folgenden benutze.

³⁾ So in den Entwürfen.

⁴⁾ W. W. VIII, 423

⁵⁾ *ibid.* S. 425.

unmittelbaren Gewissheit. Die praktische Vernunft als das Unbedingte ist die höchste Bedingung für das Selbstbewusstsein. Die theoretische Vernunft dagegen, das besagt zum ersten Male mit ganzer Bestimmtheit einer von den im Nachlass befindlichen Entwürfen, „kann nie das Unbedingte geben; alles ist bei ihr bedingt“. „Die theoretische Vernunft ist Naturvermögen, was wir gleich nicht einsehen können; ihre Gesetzgebung ist in der Einrichtung unseres geistigen Mechanismus gegründet, das folgt aus der Notwendigkeit, mit der wir sie anwenden“. „Alles steht unter den Bedingungen der theoretischen Vernunft-Gesetze; aber sie selbst steht auch unter Bedingungen ausser ihr.“ Diese Bedingungen sind die Bedingungen der Anwendung, von denen das Gesetz der praktischen Vernunft frei ist.

Ich fasse nun mit wenigen Worten das Ergebnis dieses Abschnitts zusammen. In der souveränen, von sittlich-religiösen und socialen Problemen bewegten Persönlichkeit Fichtes beginnt sich der „Idealismus der Freiheit“, d. i. die von der sittlichen Persönlichkeit oder Autonomie des Menschen ausgehende Weltanschauung, die in Kants drei grossen Kritiken nicht zu voller Entfaltung gelangt ist, durchzusetzen. Wie dieser „Idealismus der Freiheit“ bei Kant angelegt ist, erscheint er verbunden mit dem Rationalismus, der aber in seiner Erkenntnistheorie eingeschränkt ist. Auch der Rationalismus in der Erkenntnistheorie dringt bei Fichte in den Jahren von 1790—93 allmählich wieder stärker hindurch. Dabei treten nun neue, die Philosophie Kants innerlich umbildende Gedankenelemente hervor, die zum grössten Teil in der Geistesentwicklung Fichtes bis zu seiner Bekanntschaft mit der kritischen Philosophie im Keime angelegt sind: so z. B. die psychologische Selbstbesinnung als methodische Grundlage der philosophischen Disciplinen, der Entwicklungsgedanke. Reinholds Einfluss aber erstreckt sich nicht auf den Grundcharakter des sich in Fichte ausbildenden Systems, das vielmehr nur in einzelnen Tendenzen eine Bestärkung von ihm erfährt.

Anhang.

Beilagen aus dem handschriftlichen Nachlasse J. G. Fichtes.

Vorbemerkung.

Die ausgestrichenen Worte in den Manuscripten habe ich in eckige Klammern [] gesetzt. Die zahllosen, sehr erheblichen Wortabkürzungen in den Briefentwürfen sind von mir, um die Lektüre wesentlich zu erleichtern, ergänzt, und wo mir die Ergänzung zweifelhaft erschien, ist dies durch ein geklammertes Fragezeichen (?) angemerkt worden. Nur an wenigen Stellen, wo sie sich von selbst versteht, ist die Ergänzung überhaupt unterblieben. Fehlende Worte habe ich in < > hinzugefügt und das nicht zu Entziffernde durch — (?) bezeichnet.

1.

Brief von Carl Gottlob Fiedler an Fichte.¹⁾

P. P.

Hochzuehrender Herr,

Ihr angenehmes Schreiben hat mancherley Gedanken in mir erregt! Also sind Sie unus ex illis? das dachte ich wohl, bewogen durch mancherley Anzeigen. Sie sind mir aber auch einer der klügsten, nehmen im Verborgenen Antheil, wirken, wie der elektrische Funke und am Ende heisst es: ich habs nicht gethan. Warum? Ap. u. Märtyr. mag ich doch nicht werden. Skeptiker! die ihr am Ende selbst nicht wisset, was u. wie? und doch große, wichtige Reformatoren seyn wollet, laßet doch ums Himmelswillen den Mann, ders Ziel erreicht, u. spricht: hier, da u. so ists, bey seiner Ueberzeugung oder Glauben.

Doch bald hätt ich mich meinen Amtseifer zu sehr anfeuern lassen, ich gehe also weiter, und zwar zu Ihren Götzen: Nothwendigkeit. — Seine Gestalt ist genau abgemessen, sein Gewand herrlich, sein Antlitz schön bemahlt — allein, er ist taub, stumm und ein Kloz, das da ist, wo es ist u. nicht anders seyn kann, als weil es so ist. Freilich folgt in der Welt eins aus dem andern u. es ist fast nothwendig, dafs ich heute nicht so launig schreibe, wie sonst, denn ich bin vorige Nacht erst sehr spät

von der Hochzeit zu Haufe kommen; allein, Determinazion, u. Nothwendigkeit sind zuverlässig weit aus einander u. hier fällt mir doch immer Crusius mit hoher Selbstthätigk. der Seele ein. Doch schreiben Sie nur Ihre Abhandlung u. schicken mir ein Exempl. denn das ist ausgemacht u. ich bin in ieden Fall, Sie mögen Recht haben oder nicht, Ihr Freund. Lassen Sie sich es nicht dauern, daß Sie mich kennen lernten, so schätze ich mich glücklich, dass Sie die Nothwendigkeit nach Elbersdorf geführt und dadurch mir Ihren Zögling, an den Sie nicht wenig gewendet, Sie nemlich, dargestellt und auch mich nöthiget, den freyesten Entschluß zu fassen, ewig zu seyn

Ihr

Dittersbach
am 28. Jänner
1785⁴.

Freund u. Diener

M.²) Carl Gottlob Fiedler V.³)

(*Nachschrift.*) Ich freue mich im Geist, Sie den Marienitag hier zu sehn. Ist es möglich, so kommen Sie noch eher. Meine Frau empfiehlt sich Ihnen vielmals.

¹) Original; ein Blatt in 4^o. ²) Magister. ³) Vikar. ⁴) Fichte war um diese Zeit als Hauslehrer in Sachsen thätig (vgl. Leb. u. Briefw. I, 27 f.).

2.

Briefentwurf¹) von Fichte an Christian Friedrich
Pezold²).

An H. Doctor Pezold

d. 26. 9 br. 87.—

Oelzschau.

Magnifice

HochEhrwürdiger

Hochgelahrter H. Doctor

[Schon längst forderte mich mein Herz auf] Ew. Magnificenz verzeihen gütigst, wenn ich der Aufforderung (?) meines Herzens Ew. Magnificenz die Fortdauer meiner Rührung (?) u. [wärmsten] innigsten Dankbarkeit über Deroselben bei meinem Schicksale geäußerte außerordentl. Güte u. Grosmuth zu versichern, u. Dieselben von meiner gegenwertigen Lage, an der Sie so warmen (?) Antheil nehmen, zu benachrichtigen, nicht länger widerstehe.

Mit de[r Behandlung]m Betragen meines Herrn Prinzipals gegen mich, u. mit der ganzen Behandlung [gegen mich] die mir widerfährt habe ich alle Ursache zu danken: von einer

andern Seite aber, woher ich weniger befürchtete, wird meine Lage äußerst verbittert, eine Confidence, die ich nur E. M. zu machen wage. Der Charakter meines Eleven ist in einem Alter von 9. Jahren, durch unbegrenzte Nachsicht, u. unglaubliche Unbehutsamkeit schon so ganz verschoben; die Schwierigkeiten, die sich dem Unternehmen ihn umzuformen, von aussen entgegenzusetzen, sind so unüberwindlich, dafs ich von meinem hiesigen Aufenthalte gar keine Nuzbarkeit erwarten darf, u. dafs [ich] mich also, [— (?)] selbst die Rechtschaffenheit den Wunsch abnöthigt in je eher je lieber zu verlassen.

Ueberhaupt würde ich — (?) sehr verzweifelt werden, wenn ich nicht unbegrenztes u. freudiges Vertrauen auf die Vorsehung, deren gütige [Vorsehung in meinem Leben] Führung in allen meinen Schicksalen sich so deutlich zeigt aufrecht erhielte. Ich sehe nicht ab, wie ich meine Versäumnisse in der Theologie, besonders in der hebr. Sprache nachholen, wie ich mir einen Weg zur Versorgung werde bahnen könnte: u. — nur mittelmässig vorbereitet den Theologen zu machen, oder auf einem Nebenwege in eine Versorgung mich einzuschleichen, dazu ist mir Predigtamt, u. Religion zu [h — (?)] heilig. Ich habe einen Gedanken, über den ich mir Ew. Magnificenz gütigen Rath ausbitte, der mir in allen Fällen, in denen Sie mich deffen würdigen wollen, Richtschnur sein wird.

Ich habe schon in Jena, in Leipzig, ehe ich unter Ew. Aufsicht kam, u. in Wittenberg juristische Collegia gehört, habe seit meinem Abgange von Universitäten meist mit lauter [Juri] zum Theil sehr geschickten Juristen Umgang gehabt, u. mehreres (?) juristische gelesen, u. glaube sagen zu können, dafs ich in meiner Jurisprudenz bei weitem nicht so beträchtliche Lücken habe, als in der Theologie. Bei letzterer [h] mein Glück zu machen, sind mir nun beinahe alle Kanäle abgeschnitten. Bei der ersteren wäre es einer (?), der (?) sicher (?) < ist >, [wenn ich] theils um mich selbst in derselben noch mehr zu perfectionniren, theils um in der Folge mit einiger Zuverlässigkeit ein Emploi (?) [zu finden] hoffen zu dürfen, wenn ich die Führung eines jungen Herrn auf der Universität erhalten könnte.

Es ist wahr nicht ohne den innersten Kampf habe ich diesen Gedanken Raum gegeben, da ich das wohlthätige der Religion Jesu, u. das ehrwürdige ein Lehrer (?) diser Religion zu sein mit der innigsten Wärme [habe] erkannt habe: aber Schik-

sale, wie die mir neuerdings gewesen sind scheinen (?) mir der Wink der Vorsehung, daß sie mich hierinne nicht [zu] brauchen will. —

Euer Magnificenz Rath [ist] soll mir in dieser Sache [äußerst wichtig] entscheidend sein, u. ich hoffe, Dieselben werden es nicht vor Schwärmerei halten, wenn ich mich auch zur Einholung (?) dieses Rathes durch einen [ung (?)] deutlichen Wink der Vorsehung aufgefordert [fühle] glaube.

So unglücklich ich mich von mehreren Seiten halten könnte, so werde ich es doch nie, so lange ich einen Theil Ew. mir so unendlich schätzbaren Geneigtheit besitzen werde, welche zu [be] verdienen mein innigstes Bestreben sein wird. Ich habe mit den Empfindungen (?) der vollen Hochachtung die Ehre zu sein

Ewer (*bricht ab*).

¹⁾ Ein Blatt in 4^o. ²⁾ Chr. Friedr. Pezold (1743—1788) habilitierte sich 1769 in Leipzig, wurde Dr. theol. und 1782 ordentlicher Professor der Logik (vgl. Fichtes Leb. u. Briefw. I, 19). Er las in der Philosophie: Vernunftlehre, Metaphysik, Moral, in der Theologie: Dogmatik und Moral (vgl. „Leipziger gelehrtes Tagebuch auf das Jahr 1780—1800“). Nach Döring: „Die gelehrten Theologen des 18. u. 19. Jahrhunderts“ (Neustadt, 1831; I, 293) gab er eine Anzahl Schriften von Crusius neu heraus. 1787 publicierte er zwei Streitschriften gegen Kant.

3.

1. Briefentwurf¹⁾ von Fichte an den Consistorialpräsidenten von Burgsdorf.

(Über dem Entwurf: Arbeits Plan. Brif an Miltitz, u. Fr. v. Miltitz, u. Präsident von Burgsdorf, binnen heute, u. morgen. Anfang des Predigers —

Untersuchung, ob aus der Tragödie nichts zu machen ist).

H. v. Burgsdorf

Nochmals Dank für die gnädige Aufnahme.

Ew. Exz. verzeihen gnädigst, wenn ich es meinem Herzen nicht länger [ertragen darf] abschlagen kann, deroselben nochmals für die [Gnade] gnädige Herablassung (?), mit der Sie meinen Brief²⁾, [u.] meine geringfügige Arbeit³⁾, u. mich selbst aufnahmen, [den unterthänigsten Dank abzustatten.] u. für die Hoffnung (?), die [Sie] mir dieselbe übrig ließen, daß etwas für

mich gethan werden könnte, den unterthänigsten Dank abzustatten. Möchte ich doch diese Gnade nicht misbrauchen, wenn ich es wage Ew. meine ferneren Entschliessungen vorzulegen.

[Das Studium] Humanisti(sti)sches Studium scheint mir das [wichtigste] wirkendste (?) Mittel den Geist zu bilden zu nähren, u. ihn, wenn er von andren Beschäftigungen [abgespannt] ermüdet ist, zu stärken: aber — doch habe ich mir villeicht zu vil zu getraut — es hat mir immer zu wenig geschienen, um mein ganzes Leben auszufüllen. (*Am unteren Rande:* Ich wollte so vil wirken, als ich nach meinen Kräften nur immer könnte). Die Laufbahn eines academischen Docenten [ist] hat in unsren Zeiten für einen Menschen [ohn] der ganz ohne eignes Vermögen ist, [— (?) [solche] Schwierigkeiten, [welch] die ich mir nicht getraute zu überwinden. Ich bestimmte mich also schon in [f] den frühesten Jahren für die Kanzel. Ich suchte in dieser Absicht meine Begriffe so hell, u. so mittheilbar, als möglich, zu machen, mir [ein] Fertigkeit im Styl u. mdl. Vortrage, [zu er] u. besonders [Mens] Kenntnifs des menschl. Herzens zu erwerben, deren Anfang mir die Kenntnifs des eignen schien. Leider habe ich es durch meine etwaigen Bemühungen um dise Dinge [nur so] nicht weiter gebracht, [um] als um immer heller zu sehen, wie vil mir noch fehlt. Ich wollte [Körper (?)] meinem Geiste so vil Bildung geben, als seine Empfänglichkeit, u. die [Ge] Umstände mir nur irgend erlauben [möchten] würden; [ich eilte also gar nicht] ich vermied es also, von einigen Gelegenheiten, die sich [etwa] mir schon ehemals anzubieten schienen, durch Kollatour (!) in ein Amt zu kommen, Gebrauch zu machen. Was das wesentlichere [der Reli] d. h. die vorzutragenden Wahrheiten selbst anbelangt, so bin ich mir bewufst, dafs ich mit Unpartheilichkeit, u. mit der reinen Begierde Wahrheit zu finden, forsche, u. [hoffe] bin es von der Güte Gottes überzeugt, dafs sie einen aufrichtigen Forscher nicht wird fortirren lassen, wenn sie ihn auf dem Irrwege erblickt. Ich glaube also [mit gutem G] in diser Überzeugung mit gutem Gewissen fortfahren zu können, [mich meinem ersten Geschäfte] meinem ersten Plane treu zu bleiben.

[Demnach] Denn — Vaterland ist mir kein leerer Name. Ich [bin überzeugt] glaube, dafs es gegen Gottes Ordnung ist, dem Staate, in welchem er uns geboren werden liefs, sich anzuziehen, so lange derselbe nur einen Gebrauch von uns machen

will. In meinem Fache sind Ew. mir heiliger Repräsentant des Vaterlands (*bricht ab*).

¹⁾ Ein Blatt in 4^o. ²⁾ Dieser Entwurf setzt also den Brief an den genannten Consistorialpräsidenten von Sachsen voraus, dessen Entwurf von J. H. Fichte in der Biographie (I, 27 f.) veröffentlicht worden ist. Hier bewarb sich J. G. Fichte um eine Unterstützung, um sich frei von Nahrungsorgen dem Studium der Theologie widmen und „dann nicht mit Unehren vor dem Oberconsistorium zur Prüfung erscheinen zu können“. Der vorliegende Entwurf ist sonach in Leipzig Ende 1787 oder Anfang 1788 geschrieben worden. Denn im November 1787 war, wie No. 2 beweist, Fichte noch in Oelzschau. ³⁾ Eine Predigt (vgl. Leb. u. Briefw. I, 29).

4.

Briefentwurf¹⁾ von Fichte an von Kleist.

H. v. Kleist.

[Monsieur] Hochwohlgebohrner Herr

Höchstzuverehrender Herr Geheim (?) Rath

Hochzuehrender Herr Geheim (?) Rat.

Ich bin Ihnen für die Gesinnungen, in denen Sie mir eine Abschrift des Briefs des H. Grafen v. Coernberg (?) abforderten abverlangten²⁾, innigst dankbar. Ich hoffe von eben den gütigen Gesinnungen, daß Sie mir es verzeihen werden, wenn ich Bedenken trage, von einer so großen Güte Gebrauch zu machen. Ich erinnere mich, daß es Ihnen zwar ansteht, Ihre Güte für mich ohne Maas handeln zu lassen, mir aber nicht, so ohne Maas von ihr Gebrauch zu machen; u. daß es Ihnen ansteht, mir viles anzubieten, was Bescheidenheit mir nicht erlaubt, anzunehmen.

Ich bin weniger besorgt, was der Herr Graf, wenn er erfahren sollte, welchen Gebrauch ich von seinem Briefe ziehe (?), dazu (?) denken würde, — [ich weiß] er [gab] schrieb mir ihn unter anderm in der Absicht, mir dadurch einen schriftlichen Beweifs seiner guten Meinung von mir zu geben, deren ich mich auch gegen andere bedienen könnte, (—) nicht (?) was andere, denen doch nur Thaten — (?) von mir hierbei — (?) gezeigt werden, denken könnten, sondern was ich selbst von mir denken müste; < ist > der wichtigste, moralische Maastab, den ich mir immer vorsezte. — Müste ich mir nicht scheinen, als wenn ich die zu übertribenen Lobsprüche, die mir der Herr Graf darin — (?), wirklich anmaßte, [sie als] mich selbst in dem Lichte erblickte, in dem es der guten

edlen M—(?), aus Menschenfreundlichkeit vielleicht(?) gefiel mich zu sehen: u. müste ich mir nicht von einer andern Seite erscheinen, als wenn ich Verzicht thäte, noch jetzt den Beifall, u. die Achtung eines Biedermannes erwerben zu können, u. mich in diejenige einhüllen müste, die ich vor mehreren Jahren villeicht erschlichen. — Ew. sehen, dafs ich [in] bei diesen [Gesinnungen] Empfindungen unmöglich, ruhig u. vergnügt sein, u. auch also nicht (?) eine (?) gute Meinung von mir bekommen müste. —

Das, was ein edler Mann, jemandem für den er sich interessiert anbieten, u. das was [ein Biederm] die Bescheidenheit, u. Ehre des andern annehmen kann, ist nicht allemal Eins.

Sollten Ew. Gelegenheit finden, mir Bekanntschaften [machen, u. mir] zu verschaffen, mich zu empfehlen, so werde ich mich durch Ihre gute Meinung geehrt genug fühlen, mir, wo möglich, durch mich selbst, die gute Meinung mehrerer zu verschaffen u. ge(ge)legenheitlich zu zeigen suchen, dafs auch ehemals schon vortheilhaft von mir geurtheilt ward.

Ich wünsche Ihnen angenehme Reise, wenig Wind, [wie —(?)] u. vil Vergnügen während derselben, u. werde mich sehr (?) freuen (?), Sie nach Ihrer Rückkehr nach Leipzig gesund, u. wohl wiederzusehen.

Ich bin mit der vollkommensten Hochachtung

Ew. (*bricht ab*).

¹⁾ Auf der Rückseite des vorigen Entwurfs; also zu derselben Zeit.
²⁾ Fichte hat das Wort nicht durchstrichen.

5.

2. Briefentwurf¹⁾ von Fichte an den Consistorialpräsidenten von Burgsdorf.

An Burgsdorf.

Ich kann es meinem Herzen nicht länger versagen Ew. Excellenz für die unerwartete Gnade, mit der dieselben meinen Brief, meinen geringfügigen Aufsatz, u. mich selbst aufnahmen, nochmals meinen unterthänigsten Dank darzubringen. Möchte ich nur diese Gnade nicht misbrauchen, wenn ich es wage, Ew. Excellenz, eine fernere Entschliessung u. Bitte vorzutragen.

[Sprach] Studium der Klafsiker schien mir immer den Geist zu bilden, zu nähren, und [ihn] von andern Beschäftigungen abgespannt, zu stärken; [aber dennoch] vielleicht aber traute ich mir

zu viel zu, wenn ich glaubte, es [sei] allein sei zu [wenig,] unwichtig, um ein Menschenleben auszufüllen. Ich wünschte zu wirken, so vil ich nur irgend könnte. Die Laufbahn eines academischen Docenten hat in unserm Lande (?) für einen Menschen, der ganz ohne eignes Vermögen ist, Schwierigkeiten, die ich mir nicht zu überwinden getraute. Ueberdies scheint es mir weit mehr solcher Männer zu geben, die trefliche (?) Schulleute u. Professoren machen [werden], als solcher, die, [um] in einem nur etwas erhabenerem Sinne des Worts, gute Prediger sein werden; u. ich, der ich befürchten müßte, [in beiden] auf dem Catheder unter, oder bei der Mittelmäßigkeit stehen zu bleiben, hoffe, auf der Canzel sie vielleicht zu übertreffen. [Ueberzeugt] im selben — (?) übrigens, dafs ich ohne Partheilichkeit mit dem reinsten Wunsche Wahrheit zu finden, forschte: war ich es von der Güte Gottes überzeugt, sie werde mich, wenn Sie mich auf dem Irrwege fände, nicht [ohne Rettung] immer auf demselben lassen. Das waren die Gründe, die mich für die Canzel bestimmten.

Nun aber ist Vaterland mir kein leerer Name, Ich bin nicht nur überzeugt, dafs jeder schuldig ist seine Kräfte de[r]m [Menscheng] Staate zu widmen, in dem die Vorsehung ihn gebohren werden liefs, solange [derselbe] diser einen Gebrauch davon machen will; sondern auch, dafs er schuldig ist, die Winke dises Stats für seine Bestimmung zu erwarten. In meinem Fache sind Ew. Excellenz mir heiliger Repräsentant des Vaterlands. Ich erwarte also mit der ruhigsten Gelassenheit sowohl die Winke, d[ie]eren mich Ew. über meine Bestimmung [zu geben] würdigen könnten, u. wage (?) es in diser Absicht etwas humanisches (?) beizulegen, um es auch hier ganz in deroselben [E] eigne Erkenntnifs zu sezen, ob ich etwa in disem Fache zu brauchen sein könnte, als den Entschlufs, ob, u. auf welche Art es Ew. gefallen [sollte] wird, mich im Plane (?) des Vaterlands zu unterstützen. Sollte mir, als ich das Glück hatte Ew. aufzuwarten, ein [unbescheidener] zweideutiger Ausdruck entschlüpft sein, als ob ich [einer Gnade u. Unterstützung] vor andern [wür— (?)] auf Ew. Gnade, u. Unterstützung rechnete, so [ist er mir gz — entschlüpft] habe ich das gewifs nicht so gemeint. Ich danke [es] der Vorsehung, dafs sie meinem Vaterland in Sachen der Gelehrsamkeit einen Aufseher gab, bei dem aufser Verdienst, oder der [Hoffnung] Anlage, einst welche [hier] zu erwerben [zu können], nichts gilt; u. es würde mich freuen, wenn Sachsen lauter [wür-

digere] geschicktere junge Menschen, [in seiner] u. [sie] diese in so einer Anzahl hätte, dafs ich dadurch ganz unbrauchbar würde. Ich würde dann, so gut als möglich, mich [darein zu schicken suchen, dafs man mich zu Grunde gehen liefse] in das Schicksal, zu Grunde [zu] gehen zu müssen, zu schicken suchen.

Aber eine andere Bitte wage ich, nicht an den Repraesentanten des Vaterlands, sondern an den erhabenen Menschenfreund, als Privat-Person [zu thun]. Ich glaube dafs [der grösste in den] das Misvergnügen der Fr. v. Miltiz²⁾ gegen mich gröstentheils sich auch darauf gründet, dafs man mich derselben als einen Menschen geschildert, der nicht nur nichts gelernt habe, sondern auch nicht [einmal] fähig sei, je etwas zu lernen, u. der nie zu brauchen sein werde — eine Schilderung die mich wundert, denn nie habe ich bei einem meiner Lehrer, oder sovil ich weifs bei irgend jemand, der mich gekannt (?) hat, in disem Rufe gestanden — [(Sollte ich — bei Ew. nicht in disem sein, dafs Ew. hierüber anders dächten)] In meinem ehemaligen Betragen bin ich mir allerdings einer Menge Unbesonnenheiten, u. Uebereilungen bewußt, aber keiner Bösherzigkeit, u. keines Hauptvergehens. [Man hat] Ich kann aber nicht wißsen, was gegen mich angebracht worden, denn man hat [mir] die Ursache des Misvergnügens gegen mich mir nie [angezeigt] mitgetheilt. Ich habe aber der Fr. v. Miltiz schon ehemals, u. wieder neuerlich geschrieben, dafs ich sowohl auf Vertheidigung als Entschuldigung gänzlich Verzicht thue, und um nichts bitte, als um Verzeihung. (Mein Betragen die lezten Jahre daher will ich gern (?) der strengsten Prüfung unterwerfen) Sollte ich so glücklich sein, dafs Ew. [in disem] über diesen Punct vortheilhafter von mir dächten, so bitte, so flehe ich dieselbe, um meiner Ruhe, um meines Vertrauens auf G. u. Menschen willen [an], der Fr. v. Miltiz [wieder] eine gnädigere Meinung (?) [geneigter] gegen mich [zu machen] einzuflößen zu suchen. Was mein akademisches Betragen anbelangt pp. Fernere Unterstützung v. der Fr. v. Miltiz kann ich mir (?) kaum in meinem Falle [schmeicheln] hoffen, aber es wäre mir schon das grösste Glück nur eine vortheilhafte Meinung bei ihr zu erlangen.

[Ich wünsche, mit dankbarster Seele, dafs Gott, der Eure Excellenz [in] über so allgemein wichtige Geschäfte setzte, dieselbe mit Kraft, u. Freudigkeit ausrüste.]

[Sollte] Dürfte ich, im Fall es Ew. Excellenz gnädigst gefallen sollte, mich einer Antwort der Mittheilung deroselben Ent-

schließungen zu würdigen, dieselbe unterthänigst bitten, [ihre] sie Ueberbringer dises [der mir alle meine Angelegenheiten besorgt (?)] mdl. zu wissen thun?

Erlauben Ew. dafs ich mich mit den Empfindungen der innigsten Dankbarkeit, u. der unbegrenztesten Hochachtung nenne

Ew. (*bricht ab.*)

1) Anderthalb Blatt in 8^o. Das 2. Blatt, von oben nach unten zur Hälfte abgerissen, enthält Schriftproben. Vgl. Beilage 3. 2) Freiherr von Miltitz hatte sich des jungen Fichte, ehe dieser die Schulen von Meissen und Pforta besuchte, angenommen und ihn auf seinem Gute Oberau erziehen lassen. Nach dem obigen Entwurfe hat dann die Familie des Freiherrn wohl auch Fichte während seiner Universitätsjahre von 1780–84 unterstützt. (Vgl. Leb. u. Briefw. I, 7.)

6.

Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht¹⁾.

Rammenau, d. 24. Juli 1788.

Sollte nicht der Hauptgrund unsers ganzen moralischen Verderbens – Verachtung des ehelichen Lebens von einer und die durch den Luxus, und andere unglückliche Beziehungen unsers Zeitalters verursachte Unmöglichkeit darein zu treten von der andern Seite, sein? – Hierdurch wird jedes Individuum gleichsam isolirt, – alle edlere gesellige Empfindungen unterdrückt – Vaterlands-
liebe, Menschenliebe, Mitleid – Lüderlichkeit befördert, besonders Verschwendung, weil es der Hauptzwek eines jeden werden muß, nur auf die Tage seines Lebens recht viel zu genießen, so viel an sich zu reifen als er kann. – Daher Verachtung, u. eben dadurch Verderbung des weiblichen Geschlechts – (dieser ist nicht entgegen der galante Ton gegen dieses Geschlecht [s] – er am meisten zeigt es eben an, wie sehr wir sie verachten.) Tirannei der [gei] höheren, u. Unterdrückung der niedrigern, besonders des landbauenden Standes (weil durch Lüderlichkeit jede menschenfreundliche Neigung unterdrückt ist –) Sultanism der Regenten, unnatürliche Laster, Entkräftung des ganzen Geschlechts, Elend, u. Untergang – Entsteht ein solcher Ton bei einem vorzüglich verfeinerten Volke, so entspringt daraus der [grosse] verdrehte, widersprechende Charakter, dafs Einsichten mit dem Herzen und den Sitten in ewigem Widerspruch liegt, und dafs die Dekrete des Verstandes endlich nichts werden, als ein leerer Wortschall. --

Am unteren Rande: Die erstaunenden Widersprüche, u. die unbegreifl. Absurdität unsrer Geseze, nebst ihrer Ohnmacht. z. B. Bevölkerung — u. Behandlung derer, die unehelich gebähren. Religion — und unsre Sentiments davon im gemeinen Leben — Wäre es nicht weit gescheuter, wenigstens konsequenter, wir schafften die Religion ganz ab? —)

Salzmann in Carl v. Carlsberg will das sagen, aber es fehlt ihm an Nachdruck: er redet nur davon her. In Hallers glücklichem Abend ist vieles davon besser u. nachdrücklicher gesagt. — Hätte er die Kunst verstanden seine Moral auch in lebendige Leiber einzuhüllen! Wer lieft ihn, u. wer glaubt seiner Predigt? In Linhard, u. Gertrud ist's am besten, aber er hätte noch weiter gehen [sollen]: auch die höheren Stände [seinen] ein bischen beleuchten sollen. —

Wäre also nicht noch immer ein Buch zu schreiben [nöthig], welches das ganze Verderben unsrer Regierungen, u. unsrer Sitten, hier von seiner lächerlichen, hier von seiner schrecklichen Seite zeigte, die [F] nothwendigen Folgen davon natürlich, und unübertrieben darstellte, und die Grundsätze einer bessern Regierung, und besserer Sitten, nebst den Mitteln dazu zu gelangen, schilderte? — Es müsste in einer bildlichen Einkleidung, mit etwas scherzhaften Wendungen geschrieben sein, theils um der [Natur der Sache willen] Deutlichkeit willen, theils um von unserm frivolen Zeitalter gelesen zu werden. —

Etwa so:

Briefe des Marquis von St . . . an seinen Freund, den Vikomte X . . . in Paris, aus den neuentdeckten südlichen Polarländern. Aus französischen Original-Briefen. —

Der Herr Marquis könnte in diesen südlichen Polarländern ein Volk [schildern] finden, dafs unserm verderbten Zeitalter auf ein Haar ähnlich sähe: nur könnte es noch um einige Schritte weiter im Elende, u. Bosheit vorgerückt sein (doch müsste er wenigstens dahin, wo wir jezt stehen zurückgehen, um deutlicher zu zeigen, dafs Wir Das sind, und dafs Wir Das werden werden.)

Es müsste schildern

Die Regierungsgrundsätze dieses Volks. Die Denkungsart des Hofes, dessen [letzter] einziger Entzwek dahin geht, die Einkünfte des Fürsten zu vermehren. Die Mittel, durch

welche dieses geschieht, — die Verderblichkeit derselben für alle Stände — die üblen Folgen davon, für den Fürsten, u. den Hof selbst.

Den Adel des Landes. Seinen lächerlichen Ahnenstolz, seinen verderblichen Luxus, sein Drukendes für die übrigen Stände, — Die schönen Ausflüchte womit er seine elende Existenz zu beschönigen sucht. — Lächerlichkeit des Sazes, dafs der Adel die Stütze der Rechte des Volks sei.

Die Gerichtspflege. — Ihre Langsamkeit, Ungerechtigkeit, Partheilichkeit, besonders die Greuel des Criminal-Rechts.

Die Religion — elende Streitigkeiten der Geistlichkeit, ihre unverständliche Dinge, die gar keinen Nutzen für die Moral haben — Verfolgungsgeist — thörichte Begriffe vom göttl. Wesen, u. die schädlichen Folgen derselben auf Sittlichkeit — Anhänglichkeit des Volks an sie — Höchster Indifferentismus der höheren Stände, über das [we] Wesentliche der Religion mit Andächtelei, u. religiöser Schwärmerei vermischt. — — Geschwätzigkeit der geistlichen Redner.

den Zustand der Wissenschaften. — Spekulationen über unnöthige Dinge, u. Vernachlässigung des allgemeinnützlichen. Thorheit der bloß spekulativen Gelehrten, ohne Welt, u. Menschenkenntniß. — Mißne der Großen, die Wissenschaften zu ehren, u. zu schützen, ohne sie zu kennen, bei der äußersten Geringschätzung u. Verachtung derer, die sie treiben. — — Die gründlichen Raisonnements der Moralisten dieses Volks, denen jedermann recht giebt, ohne dafs es jemand oder auch nur ihnen selbst einfiel darnach zu thun. —

der Künste — Frivolität, u. Entmarkung, Verführerische, Wielandische Schriften.

des Handels — elende Begünstigung des Luxus, u. eitle Beschönigungen desselben, um — die Einkünfte des Fürsten zu vermehren, und die Gesundheit, die Lebensdauer, u. das Vermögen der Bürger zu Grunde zu richten. — Geldstolz der Kaufleute. — Modell der Leipziger.

[des Akerbau's] des Akerbaus — äußerste Verachtung, und Unterdrückung durch Abgaben. Elend der Akerbauer, Bestreben sich in die höheren Stände hinaufzuwinden — Wüstenei, u. Chelendrian.

die Sitten — Verhältnis beider Geschlechter. Die Galanterie des männlichen gegen das weibliche mit der äußersten Verachtung vereint. — Ehelosigkeit, u. deren Folgen. Verführung; (*Am Rande*: die der größte Ruhm ist.) unnatürliche Laster, Untreue, die auch ehrt. — Verderbnis des weibl. durch Mode-sucht, Weichlichkeit, schlechte Kinderzucht, Coquetterie, u. das Elend desselben, das es sich hierdurch bereitet.

Luxus in allen Ständen, dessen man sich piquirt, z. E. Gourmandise, nebst dessen schrecklichen Folgen, Raubsucht, Unterdrückungsgeist, Grausamkeit, [W] Entnervung. — Ungesunde Kleidung u. Speisen.

Aberglaube, Geisterseherei, Schatzgräberei, bei — Unglauben.

Egoismus, u. gänzlicher Mangel aller gesellschaftlichen Tugenden. Erziehung — Entnervung der höheren Stände von der ersten Jugend an. — Begriffe, die man ihnen über Ehre, über ihr Verhältnis zum andern Geschlechte beibringt. Lehren über die Kunst zu kennen, was delikater schmeckt, oder nicht. Freude der Eltern, wenn der Geschlechtstrieb sich zeigt, u. die Kinder ihn auf eine wizzige Art zu befriedigen wissen. — — Dumme Bildung der Landkinder, — in der Schule zu Theologen, u. zu Hause zu tükischen Hafsern, Betrügern, u. Dieben der höheren Stände.

1) Ein Blatt in 4^o. Überschrift und Datum von Fichte selbst. Das Blatt ist in seinem Elternhause geschrieben. Bald darauf, im August, ging Fichte nach Zürich (vgl. Leb. u. Briefw. I, 30 f.)

7.

Briefentwurf¹⁾ von Fichte an den Chorherrn Tobler in Zürich.

Chorherr Tobler.

(1. August 1790 ?)

Ew. Hochwürden beschämen mich durch Ihre Güte. Schon längst wäre es meine Pflicht gewesen, Ihnen sowohl für die trefliche Bekanntschaft, die Sie mir an dero H. Sohn verschafften, als insbesondere überhaupt [auch] für alle deroselben mir in Z. bewisene Freundschaft zu danken. Aber es war Ihnen vorbehalten auch darinne, wie in vielem, mich weit zu übertreffen.

Leipzig soll Deutschland's Athen sein? Nun ja, — dasjenige zu dem Paulus sagt: Ich sehe, [in allen Stücken] dafs ihr in allen

Stücken abergläubig seid. Im Ernste: L. hat noch immer Gelehrte, die ihm Ehre machen: es hat gute Köpfe, die weniger bekannt sind, aber jenen nichts nachgeben: es ist auf [u] den Universitäten, die ich kenne, immer noch die, wo [die Wissenschaften mit dem meisten Geschmack, u. mit schöner Litteratur getrieben werden; aber] man am meisten Geschmack und schöne Litteratur mit den solideren Wissenschaften verbindet; aber es ist, als wenn über der ewigen Verfeinerung alle Energie aus den Charakteren aller geborenen, oder gemachten Leipziger vertilgt wäre; daher die Schleicherei, die Accommodation an bejahrte Systeme; die man [— in] fast in allen Büchern [selbst] auch unserer besten Gelehrten [be] anmerkt. Man sagt: es ist gefährlich mit der Sprache gerade heraus zu gehen; — u. eben durch diese Furcht wird es gefährlich. Wenn [plötzlich] alle academischen Docenten, in Sachsen u. alle [Männer] die in [den] geistl. Ämtern [si] stehen, auf ein(ma)l ihre Meinung sagten, so müste man sie alle einige wenige alte (?) Dorfpastores ausgenommen, absetzen, u. also würde man wohl keinem [etwas] viel thun. Unser Volk ist in den meisten Gegenden zu einer Verbesserung schon längst reif. Nur die furchtsame Politik, die sich aus der Staatsöconomie, bis in die religiöse verbreitet, und der Herrnhuthismus, der die Köpfe unserer meisten Großen beherrscht, ist Ursache, dafs Sachsen in einer so scheinbaren Finsternifs bleibt, die mit dem Grade seiner wirkl. Aufklärung einen so besonderen Contrast macht. — In Jena ist man um ein Jahrhundert weiter. (*Am Rande:* Der Leipziger Grundsatz überhaupt scheint: Quaerendo pecuniam (?) etc. u. diser theilt sich dann auch den Gelehrten mit, u. mufs sich ihnen mittheilen.)

Ich danke Ihnen für die gütige Mittheilung Ihrer Reisebemerkungen. Sie sind mir um so schätzbarer, weil sie [mich an die Empfindungen] meistens in Gegenden fallen, durch die ich auch reifste.

Wie es allemal eine grofse Freude ist, wenn man einen sehr geachteten, u. geliebten Mann mit einem seiner geheimen Gedanken gleichstimmig findet, so ging es mir besonders bei Ihrer Bemerkung über Zollikofers²⁾ Predigten. Ich habe immer gedacht, dafs es noch eine stärkere, eingreifendere, wirksamere [Art] Manier (?) zu predigen gebe als diese, u. ich war wohl einmal willens [das] nach meinem geringen Talent, dem Publiko ein Wort darüber zu sagen:

aber es ist bei uns, — ich glaube fast allenthalben, bei Ihnen hat mir's auch so geschienen — schon so fest ausgemacht, daß nur der sanfte Ueberredungston — [die] kalte, einförmige Eintönigkeit will man sagen — der einzige wahre für die Canzel sei, daß man die Gegenmeinung gar keines Daraufhörens mehr würdig[t]en würde.

Wie gern hätte ich den Johannis Tag wenigstens im Herzen mit Ihnen gefeiert, wenn ich gewust, oder mich gleich besonnen hätte, wie interessant er Ihrem Herzen ist. Ich wünsche [von Herzen], daß Sie ihn noch oft vergnügt feiern; mir soll er in der Abwesenheit auch ein Feiertag sein.

Ich empfehle mich Ihrer fortdauernden gütigen Gesinnung, u. bin mit der größten Hochachtung u. Ergebenheit

Ew. Hochwürden

gehorsamster

G. Fichte.

¹⁾ Doppelblatt in 4^o. — Dem obigen voraus geht der Entwurf eines Briefes an seine Braut, Johanna Rahn in Zürich, der unter dem Datum 1. August 1790 von J. H. Fichte in der Biographie (I, 76) abgedruckt worden ist. Fichte hielt sich in den Jahren 1788/89 als Hauslehrer in Zürich auf, wohin ihn der bekannte Schriftsteller und Steuereinnnehmer Chr. F. Weisse in Leipzig empfohlen hatte, und wo er auch den Chorherrn Tobler kennen lernte. Obiger Entwurf ist die Antwort auf einen Brief Toblers. ²⁾ Zollikofer war 1788 Prediger der reformierten Gemeinde in Leipzig geworden.

8.

Regeln¹⁾ der Selbstprüfung für das Jahr 1791.

1. Die Stimme der Pflicht sei Dir über alles ehrwürdig. Damit sie lauter in dir werde, so sei es jeden Abend eine Deiner Hauptprüfungen, ob du dich wohl den Tag über gegen dieselbe vergangen habest. An versinnlichenden Empfehlungen ihrer Erhabenheit wird es Dir nie fehlen können. — Immer schwebe es Dir vor Augen, wie erhaben sie ist. Kein Opfer für sie sei Dir schwer. Je mehr Du für sie aufopfern wirst, je lieber wird sie Dir werden.

2.) Ohne in Anthropomorphism zu fallen suche doch der Empfindung eines heiligen Wesens mehr Wärme in Dir zu geben; und Du wirst sie ihr geben, wenn Du nur erst die Tugend warm genug liebst.

3.) Dein Stolz ist ein sichres Merkmal von irgend einer verwahrlosten Seite deines Herzens. Du liebst Dich zu sehr, weil Du nur Deine Vorzüge, nicht andrer ihre, kennst. Von nun an sei es also unverbrüchliche Pflicht für Dich, die Vorzüge aller, die Du wirst kennen lernen, besonders diejenigen aufzusuchen, die Dir selbst fehlen. Diese Beschäftigung sei ein Theil Deiner Abendprüfung, und dein Tagebuch enthalte treulich die Vorzüge andrer über Dich.

4.) Rotte den Stolz aus, und auch die gefährliche Frucht desselben, die Eitelkeit, wird verschwinden. Bis dahin — suche nie zu glänzen, und sei nie weiser, als die, mit denen Du lebst. Suche in der Gesellschaft weniger Deine Vorzüge, als andrer ihre geltend zu machen. Wenn Du geschmeichelt wirst, so denke schnell an Deine Fehler.

5.) Auch Deine Unbiegsamkeit, und Härte gründet sich auf Stolz. Bestreite wenigstens die Früchte, bis Du die Wurzel ausgerottet hast. Uebe Dich in Sanftmuth und Geduld.

6.) Es wäre wohl die gröste Schande, wenn einer, der sich bestrebt, die Tugend zu erringe[r]n, Trunkenheit von sich gesagt werden liefse. Du würdest vor deinem Tagebuch erröthen müssen.

7.) Deine unbesonnene Offenheit, und Geschwäzigkeit ist ein Zweig Deiner Eitelkeit. Weil es Dir selbst so viel Freude macht, Dich mit Dir selbst zu beschäftigen; glaubst Du, es mache drum andern eben so viel? Die Bestreitung dieses Fehlers ist also von nun an eine deiner dringendsten Pflichten. Gehe zu diesem Behufe nie unter Menschen, ohne überdacht zu haben, welche Gelegenheiten Du haben könntest Dich gegen diese Klugheit zu vergehen, und ohne Dich mit Bedachtsamkeit ausgerüstet zu haben.

8.) Mache Dir einen bestimmten Plan Deiner Ausgaben nach dem Grundsatz, dass das Nothwendige dem minder Nothwendigen weiche, und die Befolgung dieses Plans . . .

(*Lücke: 1/2 Blatt abgerissen.*)

Nach 7 Uhr Abends ist vor's erste

die Lectionen des anderen Tages, wenn sie noch nicht geschehen ist. Dann die Selbstprüfung, und Tagebuch. Hierauf, so wie in den Morgenstunden litterärische Arbeiten. Noch vorher Besorgung der nöthigen Correspondenz.

11.) Der Plan der Selbstprüfung, und des Tagebuchs, welches das Resultat derselben enthalte, sind obige Regeln. Diese Prüfung

sei unparteiisch strenge. Du bist versichert, daß die erste Unterlassung derselben Dich dahin bringt es auf immer zu unterlassen; Dich in Dein ganzes voriges Verderben zurückstürzt; und Dich dann auf immer unverbesserlich macht.

¹⁾ Anderthalb Blatt in 8^o. Die obere Hälfte des 2. Blattes ist abgerissen. Diese „Regeln“ dürften am 31. December 1790 geschrieben sein.

9.

Briefentwurf¹⁾ von Fichte an Wenzel.

Herrn Wenzel in Warschau.

Meine Geschichte in Warschau²⁾ werden Sie ohne Zweifel [vor] bei Empfang dieses Brifes schon wissen. [oder] Ich [k] will Zeit u. Papier besser anwenden, als dazu, sie zu erzählen. Es ist keine [Compliment] Schmeichelei, sondern es strömt aus ganzer Fülle meines Herzens, wenn ich sie versichere, daß ich diesen [Zu] Vorfall [mit innigem Herzen] als das größte Glück preisen würde, das mir je wiederfuhr, wenn er mich nicht der angenehmen Ausichten auf Ihren Umgang beraubt, nicht alle die schönen Luftschlösser umgerissen (?) hätte, die ich mir [in dieser] mit Ihnen schon baute. Ich weiß nicht, ob Sie es je gefühlt haben, wie ich Sie liebte, wie mein Herz, das eines Freundes bedarf, u. ganze Tage (?) [höchstens] kaum Gesellschafter gehabt hatte, im Begriff war, sich an Sie anzuschließen. Aber — vielleicht will das Schicksal, das unsre Bildung weit von einander entfernt, [anheben (?), sie auch] dennoch mit einiger Gleichförmigkeit anheben (?), sie auch entfernt weiter fortsetzen, u. wir sind nur bestimmt einander einst durch die Freude, uns vollkommener wieder zu finden, zu überraschen. Ich wenigstens werde auch in der Entfernung fortfahren Sie zu lieben, u. jede Gelegenheit zu ergreifen um es Ihnen zu sagen, wenn ich Ihnen dadurch nicht lästig werde, u. das erwarte ich von Ihrem guten offenen (?) Herzen nicht. — Verzeihen Sie, daß ich Ihnen auf Ihren Brif von Leipzig aus nicht antwortete. Die Abreise überraschte mich, u. da [glaubte ich] ich von der Reise schreibe, suche ich Sie nicht mehr in Leipzig. Hätte ich Ihnen doch meine Manuscripte gelassen. Ich konnte sie indess (?) da nicht verhandeln, u. nun — sind sie mir entwendet.

Meine Reise dauerte gegen 5. Wochen, hatte durch Sachsen, u. Schlesien, wo ich sie zu Fusse machte, ihre Freuden; u. durch

Polen, wo ich mit Fuhrleuten ging, ihre Leiden. Ich wünsche, daß Sie derselben so wenig, als möglich, mögen (?) erfahren haben.

Ich werde wahrscheinlich bis Michaelis in Königsberg bleiben, Kantische Philosophie studieren, alles anwenden, um meinem Geiste, der nun wieder so lange dienstbar war, [seine eigene Bildung] [ihm die Schwung (?)] einen neuen freien Schwung zu geben. [Kant] Ob Kant, in Rücksicht auf welchen ich vorzüglich nach Königsberg ging, mir vil helfen werde, weiß ich noch nicht. Seine Collegien sind [ziemlich] nicht so brauchbar, als seine Schriften. Sein schwächlicher Körper (hat) ist es müde [die Arbeit seines] einem so großen Geist[es] [nicht so lange unterstützen können] zu beherbergen. [Er] Kant ist schon sehr hinfällig, u. das Gedächtniß fängt an ihn zu verlassen. Bei Gelegenheit der Kantischen Philosophie, in der ich mich immer iniger weide (?) — ich erwarte sie auch noch da. Ihr unverdorbenes Herz bedarf einer Moral (versteht sich einer wissenschaftlichen, denn daß Sie eine für's Leben haben, wer könnte daran zweifeln) u. ich bin von Ihrer Consequenz überzeugt, daß sie Ihnen über kurz oder lang [sagen (?)] sicher beweisen (?) wird, daß Sie nach Ihren jezigen Prinzipien keine haben können.

Von Michaelis, vielleicht noch eher, stehe ich wieder unter der unmittelbaren Vormundschaft der Vorsehung. Sie erhalten diesen Brief durch Fuhrleute (?) von Königsberg, die im Hotel d'Allemagne, wo sie bei Ihrer Ankunft einkehrten, stehn.

Sind Sie noch nicht nach Lithauen (?) abgereist, so haben Sie die Güte, mir durch ebendieselben in ein paar Zeilen zu melden daß Sie gesund u. wohl sind, u. daß Sie mir erlauben zu sein

Ihr

treu. Fd.

¹⁾ Doppelblatt in 4^o; erste Seite. Die vierte enthält die unter No. 10 veröffentlichten Reflexionen. — Obiger Entwurf, ebenso wie die Reflexionen können nach ihrem Inhalt nur zwischen dem 4. und 13. Juli etwa geschrieben sein. Das Königsberger Tagebuch (vgl. Leb. u. Briefw. I, 129) berichtet, dass Fichte am 4. Juli zum ersten Male in Kants Vorlesung hospitierte und am 13. etwa seine Offenbarungskritik begann. ²⁾ Fichte war von Leipzig aus nach Warschau gegangen, um eine Hauslehrerstelle in einem dortigen polnischen Grafenhaus zu übernehmen. Die Sache zerschlug sich aber sofort, da gleich bei der ersten Vorstellung der gegenseitige Eindruck sehr unvorteilhaft war (vgl. Leb. u. Briefw. I, S. 126 ff.). Fichte forderte Entschädigung und bekam sie, jedoch erst, nachdem er mit einer Klage gedroht hatte.

10.

Religionsphilosophische Reflexionen¹.

Vor den Reflexionen: Was will ich eigentl. bei Kanten. — Mich ihm bekannt machen, als einen guten Kopf. Wie anzustellen. — Ich sei in Rücksicht auf ihn nach Königsberg gekommen. Ich bäte ihm mir zu ihm einen Zutritt zu erlauben, wenn ich etwa eine Schwierigkeit fände, sollte es auch bei seinem Spaziergange sein. — Auch wohl das Project wegen des Auszugs aus seiner Kritik der Urtheilskraft².)

Hiervon ist nicht die Frage: sondern hiervon: Warum macht etwas, das wir als ein Abstractum, also als ein nicht existierendes Ding erkennen, weniger Eindruck auf uns.

Nun ist wirklich von zweierlei Bedeutung — entweder v(on) der obigen, oder durch Causalität. — Wie vermögen (?) aber jene (?) beide Bedeutungen zu — (?), dafs das, dem keine Anschauung entsprechen könne, auch nicht Ursache von etwas sein könne. —

Was für ein Unterschied entspringt für uns daraus: das ist ein Gesez der Vernunft — oder das ist ein Gesez Gottes.

Es ist ganz etwas anders sich etwas als ein blosses Sollen, ein anderes als ein Sein zu gedenken. In Gott ist das letztere. — Ein realisirtes Moral Gesez gilt uns nicht, als ein blos befehlendes. — Im Moralgeseze ist die Frage von [Verheifs] Befehlen u. (?) diese wollen wir uns lieber als durch einen Willen, von Verheissungen diese wollen wir uns ebenso denken. — Wir wollen lieber ein lebendes, selbstständiges Wesen, als etwas, das wir blos als ein Abstractum gedenken, haben. — Hierzu kommen noch diese Bedürfnisse unserer Sinnlichkeit. Da wir uns [als] in der Erfüllung des Moralgesezes als frei, mithin unsre nach demselben [handelnd] verrichtete Handlungen in Absicht des [Na] Naturbegriffs als zufällig erkennen, so finden wir nöthig, zu Anerkennung derselben ein Wesen voranzusetzen, das gleichfalls sich frei von dem Gesez der Natur, das heist den freien Handlungen anderer vernünftiger Wesen gemäs entschliessen könne, welches das Verhalten (?) anderer vernünftiger (?) Wesen unterstützen (?) könne. — Wir suchen also in unserm Gesezgeber, Substantialität, Willen, Freiheit, u. alles das können wir auf ein Abstractum nicht übertragen. Wir müssen also den Begriff der Vernunft hystostasiren und das ist denn der Begriff von Gott. Er ist der Logos. —

Es ist schon, wie im vorigen erinnert worden, ganz etwas anders, sich irgend etwas als ein bloßes Sollen, ein anders als ein Sein zu gedenken. Das Moralgesez erscheint uns in einem ganz andern Lichte, wenn wir es nicht mehr bloß als bloßes Gebot, sondern als nothwendige Bestimmung eines Wesens erblicken. Es bekommt Umriss, u. Gestalt; es erwirbt sich nun thätige Achtung: unsre Bewunderung (?) trifft nun nicht mehr bloß den Inhalt, sondern auch die Wirkung (?), sie hat einen fixirten Gegenstand. — Dazu kommen aber noch andere Bedürfnisse unsrer Sinnlichkeit. Vernunft ist ein abstracter Begriff, u. wir sind gewohnt uns alle abstracte Begriffe als Nichts zu denken. Die Vernunft soll aber wirken: sie soll also etwas sein. Nun mögen wir uns dies wenigstens gern unter dem Begriffe einer Substanz denken u. s. f.

Ist dis einerlei. — Der Zweck des Moralgesezes ist Moralität. Wir sollen das Gute thun, bloß darum weil es gut ist. So lange wir nun Gott nur als bloß moralisches Wesen denken, u. bloß als solches seine Befehle vollbringen, aus Bewunderung (?), u. Ehrfurcht gegen seine Heiligkeit, nicht als Richter, Rächer, so folgen wir dem Moralgeseze, das wir uns eben nicht nur trocken, u. abstract, sondern in Gott hypostasiert denken! —

D[er]je [Glaube] Ueberzeugung von einer solchen Religion nun ist bloß practisch. Wir erkennen es zwar [als] a priori als nothwendig, daß ein Gott sei, aber diese Nothwendigkeit gründet sich doch nicht auf den Naturbegriff, sondern auf die nothwendige Anforderung der Vernunft den durch sie dargestellten Zweck als erreicht zu denken: also auf ein moralisches Prinzip. Wir können die Beistimmung dazu zwar jedermann ansinnen, weil wir ihm Vernunft zumuthen; aber wir können sie doch ihm nicht aufdringen. Denn wie, wenn er uns sagte: ich erkenne kein Moralgesez. Die Ueberzeugung von dieser Wahrheit hat ferner Grade (?), welche ein theoretisches Erkenntnis nicht hat. — Wir haben ferner auf G(ott) die Kategorie der Substanz angewendet, ihm einen Willen, ihm Freiheit beigelegt etc. Es ist ein Glaube. — Sind diese Grundbegriffe der Religion einmal gelegt, so geht es weiter in's unendl. fort. Bedürfnis der Dankbarkeit, — der Demüthigung — des Mitleids (?) — der Hülfe — Unterstützung, u. s. w. — Aber (?) diese Dinge dürfen (?) — (?) mit — (?) streiten (*bricht ab.*)

¹⁾ Vgl. die erste Anmerkung zu No. 9. Diese Reflexionen sind die Vorläufer des „Versuchs einer Kritik aller Offenbarung“, mit dem sich

Fichte bei Kant einführte. ²⁾ Dieser Auszug ist von Fichte schon im September 1790 begonnen worden; einen Teil davon (vielleicht überhaupt das einzige, was davon zu stande gekommen ist) enthält der Nachlass.

11.

Briefentwurf¹⁾ von Fichte an den Ober-Hofprediger
D. Franz Volkmar Reinhard.

(D. 20. (? 10.) Febr. 1793. Brife an Reinhard, Nicolovius,
Kant, Hofpredigerinn Schulz.)

Reinhard.

Ich würde es nicht so lange haben anstehn lassen, die dankbaren Empfindungen meines Herzens sowohl für die ertheilte Erlaubnifs mein Hochachtungsgefühl gegen Ew. auf die gebetne Art zu befriedigen, als für alle (?) übrigen gütigen Aeußerungen (?) deroselben Briefs zu entdecken (?), wenn ich es nicht für eine Art von Pflicht gehalten hätte Ew. bei Ihren Geschäften sovil als möglich zu schonen (?), auch überhaupt nichts was nicht (?) für jemand anders als mich wichtig wäre, zu schreiben. — Noch eine Nachricht abzuwarten.

Ich bitte um Erlaubnifs mit dem lezten Puncte Ihres Brifs anzufangen, u. mich der Erlaubnifs zu bedienen mein Herz dem großmüthigen Gönner frei (?) hinzugiefsen. — Ich habe mir eine an sich sehr (?) grofse, [für] mich vielleicht übermögende (?) Aufgabe aufgegeben, zu der ich sorgenfreier Mufse bedarf, u. die ich unbekannt (?) aller Welt vollenden (?) möchte. Werde ich ihr unterliegen, so habe ich wenigstens nicht den Willen gehabt. Es zeigt sich mir eine warscheinliche Gelegenheit diser Mufse auf eine Art theilhaftig zu werden, durch die ich zugleich eine heilige Pflicht erfülle²⁾: habe ich nach Jahren meine Aufgabe vollendet, so wird mir jedes Plätzchen in meinem Vaterlande, das mir immer theuer war[d], das mir ungeheuchelt theurer wurde, als es Sie zu schätzen wuste, u. das mir [noch] ohne Zweifel auch noch schätzbarer seyn wird, wenn es eine längere Zeit Ihre Einwirkung wird empfunden haben, lieber seyn, als das glänzendste in einem fremden.

Dennoch trägt mich mein Weg in kurzem durch mein Vaterland hindurch, und ich erwarte begierig die Stunde, da ich Ihnen persönlich meine Verehrung bezeigen werde, besonders freue ich mich auf Ew. Einwürfe (?) gegen die kritische Philosophie, wenn dieselben mir die Belehrung (?) ertheilen wollen, Sie mir mitzu-

theilen. Zweifel eines Reinhard können nicht anders als belehrend seyn, und zur Vervollkommnung der Wissenschaft gereichen. Ich erlaube mir, wenn diese Anmaßung nicht zu groß ist, hierbei den Gedanken, daß es ein wesentlicher Verlust für die Wissenschaft seyn würde, wenn dieselben nicht allgemein bekannt gemacht würden. Ich habe die kritische Philosophie, nemlich ihrem Geiste nach, den weder Kant noch Reinhold dargestellt haben, und der mir nur dämmert immer für eine unüberwindliche Festung gehalten, auch sind mir wenigstens noch keine Einwürfe, selbst die Reinholdschen nicht ausgenommen die jedoch [nur] bloß Kants Buchstaben treffen, vorgekommen, die sich auf etwas anders als: Mißverständnisse zu gründen (?) geschienen hätten; bis mir neulich in einem Gespräche mit einem Selbstdenker, dessen Ew. mir hernach zu erwähnen erlauben, ein Zweifel einfiel, der nicht geringeres als das erste Princip betrifft, den ich bei jezigen (?) Umständen (?) freilich (?) auf eine bequemere Zeit [v] abweisen muste, welcher, wenn er nicht abzuweisen wäre, die ganze Philosophie zerstören, u. den unseligsten Sceptizismus, weit härter, als den unwidersprechlich widerlegten Humeschen (?), an ihre Stelle setzen würde. Aber auch diesen würde ich lieber ergreifen, als ein System, das sich nicht hält. — (*Bricht ab.*)

¹⁾ Doppelblatt in 4^o. — Dieser Entwurf setzt einen früheren Brief Fichtes an Franz Volkmar Reinhard voraus und zwar, wie aus dem Inhalt hervorgeht, den Brief, in dem Fichte um die Erlaubnis bat, ihm die 2. Auflage seines Versuchs einer Kritik aller Offenbarung widmen zu dürfen (vgl. W. W. V, 11). ²⁾ Gemeint ist hier offenbar die von Fichte geplante „Kritik der Reflexionsideen“ (vgl. ibid. V, 18). ³⁾ Fichte stand damals im Begriffe, von Krockow nach Zürich zurückzukehren, um sich mit seiner Braut Johanna Rahn dort trauen zu lassen (vgl. Leb. u. Briefw. I, 148).

Kant's Bedeutung für die Musik-Ästhetik der Gegenwart.

Von Franz Marschner in Wien.
(Schluss.)

II.

Kant als Vertreter der Inhaltsästhetik.

Von der bisher betrachteten Gedankenreihe Kants, welche der Hauptvertreter des Formalismus in der Musikästhetik als eine Stütze seiner Auffassung bezeichnen konnte, durch eine gähnende Kluft geschieden ist eine Reihe von Momenten, welche ein Vertreter des entgegengesetzten Extrems ins Feld führen könnte, um den Nachweis zu liefern, dass Kant unter die musikalischen Inhaltsästhetiker gehöre.¹⁾

In Hinsicht auf den Reiz und die Bewegung des Gemütes setzt Kant (Kr. d. U. § 53) nach der Dichtkunst die Musik an, welche jener unter den redenden Künsten am nächsten kommt und sich mit ihr sehr natürlich vereinigen lässt. Zwar spricht sie bloss durch Empfindungen ohne Begriffe und lässt demnach nicht, wie dies bei der Poesie der Fall ist, etwas zum Nachdenken übrig bleiben; dennoch bewegt sie das Gemüt mannigfaltiger und, obgleich bloss vorübergehend, doch inniger. Freilich ist sie mehr Genuss als Kultur; denn das durch sie nebenbei erregte Gedankenspiel kann bloss als Wirkung einer gleichsam mechanischen Association gelten; so hat sie denn, vom Standpunkt der Beurteilung durch Vernunft weniger Wert als jede andre der schönen Künste. Wie jeder Genuss verlangt sie öfteren Wechsel; ihre mehrmalige Wiederholung erzeugt notwendig Überdruß. —

¹⁾ H. Ehrlich lehnt in seiner „Musik-Ästhetik von Kant bis auf die Gegenwart“ (Leipzig 1881) S. 10 Kants Betrachtungen kurz ab, indem er offenbar den Unterschied zwischen elementaren ästhetischen Untersuchungen und praktischer Ästhetik, welche letztere ihm als die einzig berechnete gilt, verkennt.

Worauf beruht nun nach Kant ihr Reiz, der sich so allgemein mittheilen lässt? Jeder Ausdruck der Sprache hat im Zusammenhang einen Ton, der dem Sinn angemessen ist. Dieser Ton bezeichnet mehr oder weniger einen Affekt des Sprechenden und bringt denselben gegenseitig auch im Hörenden hervor; in diesem wird umgekehrt auch die Idee erregt, welche in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird. Ist nun die Modulation gleichsam eine allgemeine, jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindung, so übt die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affekten aus. Auf diese Weise theilt sie, nach dem Gesetz der Association, die natürlicher Weise damit verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mit. Diese ästhetischen Ideen aber sind keine Begriffe und bestimmte Gedanken. — Statt der Form einer Sprache dient nun die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur dazu, die ästhetische Idee eines zusammenhängenden Ganzen einer unennbaren Gedankenfülle einem bestimmten Thema gemäss auszudrücken, welches den in dem Stücke herrschenden Affekt ausmacht. Dies geschieht vermittelt einer proportionierten Stimmung jener Empfindungen, welche mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann, weil sie bei Tonverbindungen sei es im Nebeneinander oder Nacheinander auf dem Verhältniss der Schwingungszahlen in derselben Zeit beruht. Das Wohlgefallen, welches die blosse Reflexion über eine solche Menge einander begleitender oder folgender Empfindungen mit diesem Spiele derselben als allgemein gültige Bedingung seiner Schönheit verknüpft, hängt allein an dieser mathematischen Form, ohne dass von bestimmten Begriffen die Rede sein könnte. Eben diese Form allein ist es auch, nach welcher der Geschmack sich ein Recht anmassen darf, ein Urtheil von allgemeiner Gültigkeit auszusprechen. — Mit dem von der Musik hervorgebrachten Reiz und der Gemütsbewegung allerdings hat die Mathematik gar nichts zu thun. Vielmehr ist sie nur die unumgängliche Bedingung einer solchen Proportion von verbundenen oder wechselnden Eindrücken, welche deren Zusammenfassung ermöglicht, zugleich aber auch ihre gegenseitige Zerstörung verhindert. Nur auf diese Weise können jene Eindrücke zu einer kontinuierlichen Bewegung und Belebung des Gemütes durch Affekte, und auf diese Weise zu einem behaglichen Selbstgenusse zusammenstimmen.

Seine Wiederaufstehung feiert der Grundgedanke dieser Kantischen Lehre in der Musikästhetik H. Spencers (Essays,

London 1868—75 I. S. 210), wie ein kurzer Auszug derselben zeigen mag, der um so weniger entbehrlich erscheint, als die Hauptschrift über den Ursprung der Musik meines Wissens weder in deutscher Übersetzung erschienen noch bisher entsprechend verwertet worden ist.¹⁾

Alle Gemütsbewegungen, freudvolle wie leidvolle, haben nach Spencer das gemeinsame Merkmal, dass sie Muskelbewegungen anregen. Alle Musik ist ursprünglich vocal; die Töne der Stimme aber werden durch gewisse Muskelbewegungen hervorgebracht, welche eine Analogie zu den Ausdrucksbewegungen darstellen. Diese vocalischen Äusserungen zerfallen in Gruppen nach Stärke, Qualität, Farbe, Gipfelung, Intervallen und Graden der Veränderung. Um sich die Stärke als Einteilungsgrund klar zu machen, braucht man sich nur die Verschiedenartigkeit vorzustellen, in welcher Freude und Schmerz durch Laute nach den Stärkegraden bezeigt werden. Als Beispiel mag der Schrei und das Winseln dienen. Die Qualität betreffend weist der Conversations-Ton keine besondere Resonanz auf, wohl aber der Ton leidenschaftlicher Erregung. Hiebei mag auf den Unterschied in der Schwierigkeit verwiesen werden, die äussersten Gesangsregister zu beherrschen, im Gegensatz zum leichten Ansprechen der Mittellage. Die Höhe und Tiefe der Lage tönender Ausdrucksbewegungen wird durch das mehr oder weniger erregte Gefühl bestimmt u. z. in dem Sinn, dass eine heftigere Erregung eine hohe Lage bedingt. Bringt der Leidende seine Klage in höherer als der gewöhnlichen Stimmlage hervor, so beginnen Erstaunen und Entzücken mit höheren Tönen, um dann herabzusteigen. — Im Gegensatz zu der verhältnismässigen Einförmigkeit gewöhnlicher Rede bewegt sich eine bewegtere in Quinten oder Octaven. Hält sich die Stimme bei geringerem Interesse mehr auf gleicher Höhe, so springt sie bei erregtem Interesse von der Höhe nach der Tiefe und umgekehrt. Den grösseren Intervallen entspricht auch grössere Muskelanstrengung. Entfernt sich die Stimme von der Mittellage, so zeigt dies das Wachsen der Erregung an; die Rückkehr zu jener dagegen drückt das Schwächerwerden der Erregung aus. Nicht bloss in der Energie der Zusammenziehung zeigt sich die Muskelerregung, sondern auch in der Schnelligkeit, in welcher die verschiedenen muscularen Bewegungsformen einander folgen.

¹⁾ Vgl. die „freie Übersetzung“ einiger Stellen und die Kritik derselben in H. Ehrlichs „Musik-Ästhetik von Kant etc.“ S. 154—157.

Die Vocalmusik und damit alle Musik überhaupt ist, so lehrt Spencer, eine Idealisierung der natürlichen Sprache der Leidenschaft. In der Mitte zwischen Sprache und Gesang steht das Recitativ, das aus den Modulationen und Cadenzen, in denen sich kräftiges Gefühl ausdrückt, herauswächst. Durch die Fortsetzung jener Vorgänge, welche die Entstehung des Recitativs aus der Sprache bewirkten, entstand aus jenen der Gesang. Eine weitere, in höheren Formen zu Tage tretende Vervollkommenung, wie sie sich an die persönliche Begabung hervorragender Tonsetzer knüpft, wird durch intensives Fühlen, wie es diesen zu eigen ist, bedingt. Wenn wir als Rohmaterial der Musik die Modulationen der Stimme, welche combinirt und compliziert werden mit entsprechenden Veränderungen der oben erwähnten Momente fassen, dann, und nur dann wird uns die Macht der Musik begreiflich, nämlich als einer idealisierten, d. h. zusammenhängender, einheitlicher und substanzieller gestalteten Sprache der Gemütsbewegungen.

Alle Rede ist für Spencer aus zwei Elementen zusammengesetzt: aus den Worten und den Tönen, in welchen die Zeichen der Vorstellungen und der Gefühle zum Ausdruck gelangen. Während bestimmte Articulationen die Gedanken ausdrücken, entsprechen gewisse Klangerscheinungen als Zeichen dem Schmerz und der Lust, welche durch jene Gedanken erregt werden. Alle oben betrachteten Stimmveränderungen bieten den Commentar dieser Gemütsbewegungen zu den intellektuellen Momenten. Wie die intellektuelle Sprache, so ist auch die der Gemütsbewegungen ein organisch wachsendes Gebilde. So hat die Musik die Aufgabe, diese Sprache der Gemütsbewegungen weiterzuentwickeln. Auf derselben Grundansicht ruht Emerson, dessen Folgerungen daraus für die Bedeutung der Musik im Ganzen der Kultur wir nun berühren.

Wie nach ihm Malerei und Sculptur nur eine Gymnastik fürs Auge sind, das Geübtsein desselben im Erkennen der Feinheiten und Merkwürdigkeiten erweckend, so liegt ihm auch die lieblichste Musik nicht im Oratorium, sondern in der menschlichen Stimme, wenn sie von ihrem Leben in Tönen der Zärtlichkeit und Wahrheit spricht. Die höchste Schönheit ist ein feinerer Zauber, als ihn uns technische Fertigkeit und Behandlung zu zeigen vermag, nämlich ein bewunderungswürdiger Ausdruck der tiefsten und einfachsten Abzeichen unserer Natur durch Stein oder Leinwand oder musikalischen Klang und darum wenigsten“

Wie diese Ab-

zeichen selbst haben, höchst verständlich. Vom historischen Standpunkt aus betrachtet, ist es die Aufgabe der Kunst, die für etwas Höheres da ist, als für sich selbst, den Schönheitssinn auszubilden.

Als jüngste und bedeutsamste Differenzierung des Kantischen Gedankens, die Musik sei Sprache der Affekte, tritt uns F. v. Hauseggers „Musik als Ausdruck“ entgegen. Da seine Auffassung durch die Darwins entschieden beeinflusst worden ist, müssen wir zunächst dieser letzteren gedenken. Nach Darwin ist es zweifellos, dass die Sprache ihren Ursprung der Nachahmung und den durch Zeichen und Gesten unterstützten Modifikationen verschiedener natürlicher Laute, den Stimmen anderer Tiere und der eigenen instinktiven Äusserung der Menschen verdankt. „In Analogie zu Warnungsrufen der Affen und Hühner dürfte wohl auch ein ungewöhnlich geschicktes, affenähnliches Tier . . . darauf gefallen sein, das Heulen eines Raubtieres nachzuahmen, um dadurch seinen Mitaffen die Natur der zu erwartenden Gefahr anzudeuten und dies würde der erste Schritt zur Bildung einer Sprache gewesen sein. Die Behandlung der geschlechtlichen Zuchtwahl ergibt, dass zum mindesten ein Stammvater des Menschen wahrscheinlich seine Stimme, wie es noch heutzutage einer der gibbonartigen Affen thut, zum Singen, nämlich zur Hervorbringung musikalischer Cadenzen benützt. Nach einem Analogieschluss nun dürfte dies Vermögen besonders während der Werbung der beiden Geschlechter ausgeübt worden sein, um verschiedene Gemütsbewegungen auszudrücken, wie Liebe, Eifersucht, Triumph, und gleichfalls, um als Herausforderung für Nebenbuhler zu dienen. Die Nachahmung musikalischer Äusserungen durch articulierte Laute mag daher weiteren zum Ursprunge gedient haben, welche verschiedene complexe Erregungen ausdrückten“.

Nun die Hauptpunkte der Darstellung v. Hauseggers. Eine Körperbewegung oder Lautäusserung, in welcher ein Gemütszustand anderer erkannt wird, heisst Ausdruck. Diese durch Mitempfindung zu erklärende Erkenntnis ist geradezu aprioristisch: sie beruht nicht auf Verstandesschlüssen. Die Töne der menschlichen Kehle sind in Verbindung mit einer von dem Erregungszustand abhängigen Muskelbewegung nicht bloss ein Phänomen — als welches unsere Ästhetik sie ausschliesslich betrachtet hatte, sondern ein Ausdrucksmittel wie Mimik und Geberdensprache, in engster Verbindung mit diesen und nur solchermassen verständlich. Jemehr die Geberde als Ausdrucksmittel eingeschränkt wurde, destomehr

tritt der Ton als Ausdrucksmittel hervor; mit der erhöhten Konzentration der Aufmerksamkeit wächst auch die Fähigkeit, ihn als Vermittler von Erregungszuständen zu verstehen. Lautäusserungen sind somit nichts anderes als hörbare Geberden. Bei der Vermittlung von Muskelbewegungen durch den Laut erwacht das Verständnis für dieselben in anderen, so zwar, dass sie sich der physiologischen Vorgänge bei der Erzeugung der gehörten Laute unmittelbar bewusst werden und hiedurch auch rückschliessend zum Verständnis des Erregungszustandes gelangen, welcher die Muskelbewegung verursacht. In dem hohen Grade von Aufmerksamkeit, welchen wir dem Ausdrucke von Erregungszuständen entgegenbringen, äussert sich das Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen. Kaum etwas Interessanteres giebt es für uns als die Ausdrucksbewegungen anderer Menschen; dieses Mitempfinden spielt im Menschen eine geradezu produktive Rolle. Die Empfindung oder Leidenschaft, von welcher wir bei dem Kunstgenuss bewegt werden, ist nichts anderes als das der Mitempfindung einstimmend gesteigerte Daseinsgefühl. — Neue Bedeutung gewinnen die Ausdrucksmittel dadurch, dass sie nicht nur unbewusste Begleiter erregter Empfindungen und Leidenschaften sind, sondern auch an sich ein gewisses Lustgefühl bekunden und vermitteln; ihre Vervollkommenung, die im Interesse der Erregung dieses Lustgefühls wünschenswert ist, wird als ihre Klärung und Steigerung angestrebt. Indem nun auf diese Weise die Geberde zur Mimik und zum Tanze wird, tritt neben die Aufforderung der Wahrheit des Ausdruckes die der Schönheit des Ausdrucksmittels, die von der Accommodation desselben an die Bedingungen der Sinnesorgane abhängig ist.

Erblickt der eine Ästhetiker in der Musik nur tönend bewegte Formen, findet der andere ihren Wert in dem, was nebenher, durch sie zu produktiver Thätigkeit gesteigert, die Einbildungskraft hervorbringt, so stimmt Hausegger dem bedingter Weise zu; er macht nur die bedeutungsvolle Einschränkung, dass keine jener beiden Auffassungen den ganzen, vollen Genuss, welchen die Musik ihrer Wesenheit nach zu bereiten vermöge, erschöpft habe. Die Erklärung der Unmittelbarkeit und Gleichartigkeit des Ausdrucks fordert die Annahme heraus, dass eine zufälligen Einflüssen von aussen nicht unterworfenen Potenz lebendig sei, welche die Voraussetzung ihrer Wirksamkeit aus den Tiefen einer nie versiegenden, unveränderten Quelle schöpft: diese aber ist der Mensch mit seinen

Gemütszuständen und seiner organischen Anlage, welche den Ausdruck jener normiert. Rhythmik, Tonik, Tempo und Form entspringen nicht nur dieser Anlage, sie müssen auch in der Hauptursache den Anforderungen derselben treu bleiben, wenn sie wirkliche Elemente der Musik sein wollen. Ein ausgezeichnetes Beispiel hierfür giebt Hausegger in seiner Betrachtung der Don Juan-Arie „or sai chi l'onore“.

Das Schaffen des Künstlers erklärt er als unbewusstes; die überraschenden Übereinstimmungen seines Tongemäldes mit den in den Ausdrucksapparaten herrschenden Bewegungen sind nicht Ergebnis der Beobachtung, sondern Produkt eines unmittelbaren Dranges nach Ausdruck, welcher alle seine natürlichen Erscheinungen auf die mit der Empfindlichkeit und Beweglichkeit eines Ausdrucksmittels ihm zu Gebote stehende Tonwelt überträgt. Ja, er hält die künstlerische Begeisterung für identisch mit dem der Verwirklichung einer künstlerischen Absicht zugewendeten inneren Drang nach Ausdruck. Künstlerische Ideen kommen überhaupt erst in Betracht, wenn sie den Impuls zur reinen Ausdrucksbethätigung geben, die sich zu ihrer Entäusserung künstlerischer Mittel bedient; nicht sie sind das Wesentliche am Schaffen, denn sie geben wohl dem Kunstwerk einen Inhalt, seinen Gehalt aber empfängt es von der Ausdrucksbethätigung selbst und von der Dienstfertigkeit des Ausdrucksmittels, welche der Meisterschaft zu Gebote steht. Ihr Dasein und ihre Entwicklung aber verdankt endgiltig alle Kunst jener Macht, welche wir in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand Liebe nennen.

In diesem Satze offenbart sich Hausegger als Anhänger der auf Schopenhauer gegründeten Musik-Ästhetik R. Wagners. Um die Bedeutung Kants für die Inhalts-Ästhetik der Gegenwart würdigen zu können, erweist es sich als notwendig, den Nachweis zu erbringen, dass Schopenhauers Ästhetik aus Kant in organischer Weise hervorgewachsen und insbesondere Kants Theorie des Erhabenen für die Vertreter der Grundanschauungen R. Wagners massgebend geworden ist.

III.

Die Musikästhetik Schopenhauers und seiner
Nachfolger.

Ich fasse zunächst Schopenhauers Musikästhetik ¹⁾ kurz zusammen.

Durch seine Identität mit dem Leibe tritt das Subjekt des Erkennens als Individuum auf. Während aber dem Subjekt in der Anschauung für den Verstand der Leib als Vorstellung, als Objekt gegeben ist, ist er anderseits jedem ganz unmittelbar bekannt als Wille. Jeder wirklich gewollte Akt wird zugleich wahrgenommen als Leibesbewegung; beide Akte sind ein und derselbe nur auf zwei ganz verschiedene Arten gegebene Zustand, nicht aber etwa zwei objektiv erkannte, durch das Verhältnis der Kausalität verknüpfte verschiedene Zustände. So ist der Leib nichts anderes als der objektivierte, in Anschauung getretene Wille. Jede Einwirkung auf den Leib ist dem entsprechend auch Einwirkung auf den Willen: ist sie diesem zuwider, heissen wir sie Schmerz; ist sie ihm gemäss, Wohlbehagen; beide aber, Schmerz wie Wollust sind keineswegs Vorstellungen, sondern unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe. Ding an sich allein ist der Wille, der von der Vorstellung gänzlich verschieden ist: alle Vorstellung, alle Erscheinung, alles sichtbare ist vielmehr seine Objektität; er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen.

Während die Wissenschaft, die ursächliche Verkettung der Objekte rastlos verfolgend, nie zum Ziele zu gelangen vermag, ist für Schopenhauer die Kunst, da sie das eigentliche Wesen der Welt, den wahren Gehalt in der Erscheinung betrachtet, überall am Ziele. Die Kunst wiederholt das durch reine Contemplation Aufgefasste, für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte; dieses aber sind die Ideen im Sinne Platons: die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens. Die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Erscheinung zu verlieren, sich seiner Persönlichkeit auf eine Zeit völlig zu entäussern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge übrig zu bleiben, ist Genialität. Während das An-sich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst ein stetes Leiden und teils jämmerlich, teils schrecklich ist, gewährt

¹⁾ Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung § 52. — „Ergänzungen“, Kap. 39.

es, als Vorstellung allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, ein bedeutsames Schauspiel. Je nachdem der Stoff ist, in welchem diese das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Im Gegensatz zu der bildenden Kunst und Poesie, welche Abbilder der Ideen sind, ist die Musik Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der Einzeldinge ausmacht.

Daraus erklärt es sich auch, dass die Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher wirkt, als die übrigen Künste; diese reden nur vom Schatten, jene vom Wesen. Das unvergleichlich Innige aller Musik beruht eben darauf, dass sie alle Bewegungen unseres innersten Wesens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. So erklärt sich auch der ihr wesentliche Ernst, der das Lächerliche auf ihrem eigentlichen Gebiete ausschliesst, da die Voraussetzung der Täuschung und des Lächerlichen, d. h. die Vorstellung nicht ihr Objekt ist, sondern das Allerernsteste, wovon alles abhängt, der Wille.

Ich teile v. Feldeggs Meinung („Das Gefühl als Fundament der Weltordnung“ Wien, 1890 S. 79), dass Schopenhauer durch Kant veranlasst wurde, den Grundsatz festzuhalten, man könne dasjenige, was Voraussetzung der Erkenntnis eines Objekts sei, nicht selbst als Objekt erkennen. Als eine eigenartige Differenzierung Kantischer Anschauungen ergeben sich die Schopenhauerschen ästhetischen Erwägungen, wenn man bedenkt, wie Kant in der Kritik der Urteilskraft ausdrücklich das Subjekt als Sinnenwesen mit dem Schein identifiziert. Dass Schopenhauer in weiterer Verfolgung dieser Kantischen Gleichsetzung dazu kam, dem als Objekt oder Vorstellung gegebenen Leib den Willen als unmittelbar Gegebenes gegenüberzustellen, erklärt sich zwanglos. Ist es ja doch eine sehr gewöhnliche Erfahrung, dass der Leib bis zu einem gewissen Grad das Innenleben, welches zwar nach Kant, nicht aber nach Schopenhauer blosse Erscheinung war, widerspiegeln. Brauchbar wurde sie für Schopenhauer freilich nur teilweise, da das Subjekt als solches in erster Linie an sich bloss gewisse Leibesbewegungen als den Willensakten entsprechend Sichtbares wahrnehmen kann, während ihm der eigene Gesichtsausdruck als Spiegel der Gemütsbewegungen überhaupt nicht unmittelbar gegeben ist. Dass diese aus starrem Festhalten an dem unmittelbar Gegebenen hervorgehende Einschränkung dann in das andere Extrem einer zu weit-

gehenden logischen Verallgemeinerung ausschlug, indem für die Leibesbewegung als Sichtbarkeit des Willens schlechtweg der Leib eingesetzt wurde, ist zwar nicht logisch, wohl aber psychologisch zu begreifen. — In der Bahn Kants bewegt sich Schopenhauer ferner, wenn ihm die Sinnlichkeit nur Schatten und Schein ist. Hatte doch Kant in der Kritik der Urteilskraft das Sinnliche als blosser Erscheinung gekennzeichnet; um das Unbedingte zu finden, welches von der Vernunft unnachlässig gefordert wird, dürfe man demgemäss nie das Sinnliche als zu den Dingen an sich gehörig betrachten; jenem müsse vielmehr etwas Übersinnliches, nämlich das intelligible Substrat der Natur ausser uns und in uns als Sache an sich selbst unterliegen. Diese Natur im Subjekte, welche nicht unter Kategorien und Begriffe gefasst werden könne, sei das übersinnliche Substrat alles seines Vermögen, welches kein Verstandesbegriff erreicht, und das der ästhetischen aber unbedingten Zweckmässigkeit in der schönen Kunst, die den rechtmässigen Anspruch der Allgemeinheit des Wohlgefallens erhebt, zur subjektiven Richtschnur dient. Dass diese unbegreifliche Natur im Subjekte in der weiteren Differenzierung der Kantischen Gedanken mit dem durchaus alogischen Willen identifiziert wurde, ist einleuchtend. Aber selbst die Wertungsweise Schopenhauers findet sich schon bei Kant, wenn dieser von einem übersinnlichen Substrat der Natur spricht. Auf das Intelligible sieht der Geschmack hinaus. In diesem Vermögen sieht sich nach der Kritik der Urteilskraft diese auf etwas im Subjekt selbst und ausser ihm bezogen, was mit dem Grunde der Freiheit, nämlich dem Übersinnlichen verknüpft ist.

Beide Philosophen sehen in dem Übersinnlichen, beziehungsweise im Willen das eigentlich, wahrhaft Seiende, dagegen in der Welt der Sinnlichkeit, der Vorstellung nur Schein. Der höchste menschliche Wert freilich erscheint bei Kant positiv als „guter Wille“, bei Schopenhauer negativ als Willensverneinung. Bedenkt man aber, dass dieser gute Wille bei Kant auf die Vernichtung des Individuellen durch strengstes Festhalten an der Forderung abzielt, der sittlichen Maxime komme allgemeine Giltigkeit zu, Schopenhauer aber unter dem zu verneinenden Willen das Schlechte im Sinne des Leidvollen versteht, so verringert sich der Unterschied wesentlich.

Während nun Kant dem Schönen endgiltige Bedeutung nur dadurch zuzusprechen vermag, dass er es als Sinnbild des Sittlichguten fasst — wobei das Erhabene von ihm sonderbarer Weise

ganz unberücksichtigt gelassen wird —, erblickt Schopenhauer in dem Schönen die durch Contemplation erfasste Welt der Ideen, also eine höhere Art oder Ansicht von Wahrheit, als sie die Wissenschaft zu bieten vermag. Hiemit steht im Einklang, dass er von Kant den Gedanken aufnimmt, das Schöne gefalle nicht im Begriff, sondern das Gemüt sei im ästhetischen Urteil ohne alles Interesse, in ruhiger Contemplation. Sobald man jenen Fundamentalunterschied der Auffassung des Schönen bei beiden Philosophen vergisst, muss freilich die Schopenhauersche Auffassung der Kunst im Allgemeinen und der Musik im Besonderen als ein Netz von Widersprüchen erscheinen. Die Auffassung der Kunst als durch ruhige Contemplation (klares Weltange) zu gewinnender Weltbetrachtung stimmt keineswegs mit der von Schopenhauer vertretenen Erfassung des Wesens der Musik. Selbst wenn man im Sinne der Lehre dieses Denkers annehmen wollte, dass die Musik höhere Wahrheit als jede andere Kunst vermittele, indem sie ohne und über alle Begriffe das Wesen der Welt, den Willen selbst, offenbart, so lässt sich doch nicht verkennen, dass einerseits dieser Wille an sich keineswegs etwas Höherwertiges, sondern vielmehr das zu verneinende Minderwertige ist, anderseits aber auch die Wirkungen wie auch das künstlerische Geschaffenwerden der Tonwerke mit der ruhigen Contemplation nicht vereinbar sind. Besonders grell treten diese Widersprüche hervor, wenn man die von Schopenhauer gegebene Definition des Genies erwägt, die nicht bloss durch die prinzipielle Abweisung des Aktiven so einseitig ist, dass sie sich offenbar auf Beethoven nicht anwenden lässt, sondern auch insofern verfehlt erscheint, als nicht durch die Entäusserung des Persönlichen sondern durch dessen Hervortreten das Genie charakterisiert wird. Ohne Frage liegt hier eine Verwechslung des Subjektivismus mit der Persönlichkeit vor, welch letztere mit Originalität gewiss vereinbar ist. An dieser Definition wird aber auch klar, wie Schopenhauers Musikästhetik den physischen Organismus der Tonkunst vernachlässigt, um anderseits die ruhige Betrachtung für das Charakteristische der Kunst zu erklären.

Auf Schopenhauers Musikästhetik gründete Wagner seine philosophische Anschauung der Tonkunst, indem er dabei zurückgriff auf die von Kant errungene Theorie des Erhabenen. So betont er dann in seiner Schrift „Beethoven, ein Beitrag zur Philosophie der Musik“ (G. W. IV), diese Kunst könne an und für sich einzig nach der Kategorie des Erhabenen beurteilt werden, da

sie, sobald sie uns erfüllt, die höchste Extase, das Bewusstsein der Schrankenlosigkeit erregt. Der in der bildenden Kunst durch reines Anschauen zum Schweigen gebrachte individuelle Wille wird in dem Musiker als universaler wach und erkennt sich als solcher über alle Anschauung hinaus recht eigentlich als selbstbewusst. Ist die Wirkung der Malerei tiefste Beschwichtigung, so ist die der Musik höchste Erregung des Willens. Erst im reinen, interesselosen Anschauen der Objekte erhebt sich in jenem Falle der Wille, welcher hiebei als im Individuum als solchem befangen gedacht wird, im Wahn seiner Unterscheidung von dem Wesen der Dinge ausser ihm, über seine Schranke.

Im Musiker dagegen fühlt sich der Wille sofort über alle Schranken der Individualität hin einig: durch die Pforte des Gehörs findet dieses Ineinanderströmen statt. Als Beispiel solcher Musik der Erhabenheit gilt ihm nun Beethoven, mit offenkundiger Beziehung auf die angebliche Durchbrechung der von Mozart eingehaltenen rhythmischer Formen. Mit Zugrundelegung der von R. Westphal aufgedeckten musikalischen Formgesetzmäßigkeit lässt sich aber unschwer der Nachweis führen, dass die strophische Gliederung den Werken S. Bachs und Beethovens durchaus gemeinsam ist, dass des letzteren scheinbare Unregelmäßigkeiten, wie schon A. B. Marx erkannt hat, nur auf höhere Ausgestaltung, auf Erweiterung und Bereicherung der Form zurückzuführen sind, niemals aber den Charakter der „unendlichen Melodie“ im Sinne R. Wagners annehmen. Von einer Nichtbeachtung der Gesetze musikalischen Aufbaues kann somit bei den grössten Mustern musikalischer Konstruktion gar keine Rede sein.

Die Ideen Schopenhauers und Wagners wurden von Fr. Nietzsche aufgenommen und in eigenartiger Weise fortgebildet in dessen „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“. Für uns kommen sie hier nur insoweit in Betracht, als die damit zusammenhängenden Bemerkungen in den „Schriften und Entwürfen aus den Jahren 1869—1872“ die von Schopenhauer übernommene Kantische Forderung der Interesselosigkeit ästhetischen Anschauens in origineller Weise auf das Schaffen des Musikers übertragen und hiebei zu überraschenden Ergebnissen gelangen.

Ein ungeheurer Gegensatz besteht für Nietzsche zwischen der Kunst des Bildners, der apollinischen, und der unbildlichen Kunst der Musik, als der des Dionysus; zwischen den Kunstwelten des Traumes und des Rausches. Das Wesen des Dionysischen wird uns offenbar in

der Entzückung, die beim Durchbrechen des Principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt; nicht Künstler ist der Mensch hiebei, sondern Kunstwerk ist er geworden. In der griechischen Tragödie offenbart sich dem in dionysischer Trunkenheit niedersinkenden Künstler durch apollinische Traumwirkung sein eigener Zustand, seine Einheit mit dem innersten Grunde der Welt in einem gleichnisartigen Traumbild. In ähnlicher Weise wie die Tragödie steht auch das Volkslied im Gegensatz zu dem völlig apollinischen Epos. Seine ungeheure Verbreitung giebt Zeugnis von der Macht jenes künstlerischen Doppeltriebs. Die Melodie ist das Erste und Allgemeine, das deshalb auch mehrere Objektivationen, in mehreren Texten, an sich erleiden kann. Sie wird vom Volk als das bei weitem Wichtigere und Notwendigere geschätzt. Aus ihr wird immer wieder von neuem die Dichtung geboren, wie uns die Strophenform des Liedes sagt. Die Musik ist die eigentliche Idee der Welt: auf den Urwiderspruch und Urschmerz des Ur-Einen bezieht sich ihre Welt-symbolik; auf eine Sphäre demnach, welche über alle Erscheinung und vor aller Erscheinung ist. Diese kann stets nur ihr Gleichnis sein. Als Organ und Symbol der Erscheinungen aber kann die Sprache immer nur in äusserlicher Berührung mit der Musik bleiben, deren tiefster Sinn durch alle lyrische Beredtsamkeit uns nicht näher gebracht werden kann. Aus dem allgemeinen Charakter der Musik und ihrem Verhältnis zu den anderen Künsten ergiebt sich, dass nicht der Text mit seinen Bildern und Vorstellungen die Musik aus sich heraus erzeugen kann, sondern dass jene für die letztere gleichsam Beispiele ihres eigentlichen allgemeinen Inhaltes sind. Das Verhältnis des lyrischen Gedichtes zu reiner Musik ist somit keineswegs das von Vater zu Sohn. Abzuweisen ist von vornherein die Redensart, das durch das Gedicht erzeugte Gefühl sei es, welches die Komposition aus sich gebäre. Das Gefühl ist vielmehr das an sich Unkünstlerische, dessen gänzliche Ausschliessung erst das volle sich Versenken und interesse-lose Anschauen des Künstlers ermöglicht. Gegenstand, doch nicht Ursprung der Musik ist vielmehr der „Wille“, und zwar in seiner grössten Allgemeinheit, als die ursprünglichste Erscheinungsform. Dass Gefühle nicht mehr unmittelbarer Gegenstand der Musik sein können, geht schon daraus hervor, dass sie hinsichtlich des Willens bereits mit Vorstellungen durchdrungen und gesättigt sind; was kann beispielsweise die Musik mit Gefühlen von Liebe,

Furcht und Hoffnung anfangen? Sie können nur dazu dienen, die Musik zu symbolisieren. Wer Gefühle als Wirkung der Musik davonträgt, bei dem appelliert die entfernte und entzückte Macht der Musik an ein Zwischenreich, und zwar das der Affekte, welches ihnen einen Vorgeschmack, einen symbolischen Vorbegriff der eigentlichen Musik giebt. Wer der Musik nur mit seinen Affekten beizukommen vermag, bleibt immer in den Vorhallen, er hat keinen Zutritt zu ihrem innersten Heiligtum.

Der Ursprung der Musik ruht in jener Kraft, die unter der Form des „Willens“ eine Visionswelt aus sich erzeugt: er liegt jenseits aller Individuation. Nur insofern der Wille als ursprünglichste Erscheinungsform Gegenstand der Musik ist, kann diese eine Nachahmung der Natur, aber in der allgemeinsten Form, genannt werden. Gefühle darzustellen ist der Musik völlig versagt. Insofern sich nun eine aus ganz anderen Sphären kommende Musikerregung einen Liedertext als einen gleichnisartigen Ausdruck ihrer selbst auswählt, kann nie von einem notwendigen Verhältnis zwischen Lied und Musik, sondern stets nur von einer äusserlichen Verbindung beider die Rede sein. Ist das Lied nur ein Symbol, so ist jede Bildlichkeit, wie das Herbeiziehen der Affekte streng genommen eine Roheit, wie denn zum Beispiel die letzten Beethovenschen Quartette jede Anschaulichkeit, überhaupt das gesamte Reich der empirischen Realität völlig beschämen. Dem dithyrambischen Welterlösungsjubel des letzten Satzes der neunten Symphonie Beethovens ist das Schillersche Gedicht gänzlich incongruent; zum Glück werden wir durch die Musik für Bild und Wort so völlig depotenziert, dass wir bei der immer volleren Entfaltung von Chor- und Orchestermassen gar nichts mehr von dem Gedichte Schillers hören. —

In K. Fuchs „Präliminarien zu einer Kritik der Tonkunst“ (Stralsund 1871) unternimmt ein geistvoller Musiker den Versuch, auf Grund der Schopenhauerschen Philosophie die Musikästhetik in Hauptzügen zu entwerfen. Fuchs will von vornherein einer Kantischen Vorschrift folgend, wie er sagt, die Vermögen des Menschen aufsuchen, welche durch den musikalischen Kunstgenuss in Thätigkeit gesetzt werden und ergründen, an welches von ihnen schliesslich und eigentlich die künstlerische Mitteilung gerichtet ist. Daraus könne erst der mögliche Wert der letzteren erschlossen werden. Durch Kant sind wir belehrt, keine Definitionen in der Musik zu suchen; dies wäre ein eitles Unterfangen, da ja diese Dinge weder

in Begriffen noch durch solche gegeben sind. Es kann sich also nur um Beobachtungen und allenfalls um negative Bedingungen handeln, unter welchen ein Verständnis des vom Erfinder Dargebotenen möglich ist; vermeintliche Gesetze aber, wie die Geltung des Schönen im engsten Sinne als des obersten Gesichtspunktes für das Musikalische, sollen umgestossen werden. Die Betrachtung selbst erfolgt in drei Stufen: sie erstreckt sich 1. auf das Verhältnis der Musik zur Natur als der empirisch gegebenen Aussenwelt, 2. zu unserem Intellekt, 3. zu dem Willen in uns, zum Gemüt überhaupt als metaphysischem Correlat unser selbst. Das Ergebnis der ersten Betrachtung ist: Es giebt in der vernunftlosen Natur nichts Musikalisches. Bedenklich sind die Folgerungen des Autors hieraus. Ist nämlich das Orchester der phonetische Repräsentant der unvernünftigen Natur, so kann es ohne die schöne Menschenstimme als der Verkörperung der höchsten Naturidee nur das unbewusste Ringen nach dem Höchsten phonetisch repräsentieren; ohne jene bliebe es in ähnlicher Weise unvollkommen, wie ein Landschaftsbild, in welches keine menschliche Gestalt aufgenommen wäre. — Indem er nun die Faktoren des Musikgenusses aufzählt, glaubt er den fundamentalen Unterschied zwischen Willen und Intellekt in der Musik am besten an dem Rhythmus klar zu machen. 2×3 sei nicht 6, sobald die 2×3 rhythmisch gemeint seien. Dann nämlich blieben sie immer 2×3 . Wer könnte die sechs Viertel, die zusammen in zwei Taktten eines Walzers enthalten sind, für ein Ganzes von sechs Vierteln erklären? Da aber die intellektuelle Wahrheit $2 \times 3 = 6$ durch eine intellektuelle Potenz unmöglich umgestossen werden kann, so bedeutet der Rhythmus in diesem Falle den Willen, von sechs Momenten je drei und drei in einem Ganzen zusammenzufassen. Demgemäss ist der Rhythmus eine metaphysische Potenz. Ich muss diese Darstellung als einen Trugschluss erklären. Das $2 \times 3 = 6$ gilt immer, ist aber allerdings stets nur eine mathematische Formel. Die Musik kommt mit der blossen Mathematik freilich nicht aus, indem die Taktteile nicht gleich lang und gleich betont sind; somit erscheint jene Formel überhaupt nicht anwendbar, wenn man nicht in abstrakter und unkünstlerischer Weise das thatsächlich Ungleiche als gleich ansieht. Dann kann aber auch von einem Widerspruch jener intellektuellen Formel mit dem Willen keine Rede sein. In der irrationalen Abmessung der Verschiedenheiten innerhalb der Taktteile ist wirklich das Gemüt der entscheidende Faktor; es

liegen aber hier zwei völlig verschiedene Betrachtungsweisen vor.

Als intellektuelle Faktoren des musikalischen Kunstgenusses bezeichnet Fuchs die Konstruktion und Diaphonie (Homophonie, Polyphonie und Contrapunkt). Kältere Naturen geniessen Musik nur mit dem Interesse des Intellekts; diese Seite umfasst die Technik der Komponisten.

Als die vier metaphysischen Hauptfaktoren des Musikgenusses charakterisiert Fuchs die Phonetik (vocale, instrumentale, universale und repräsentative), Dynamik (Accentuation und Gradation), Rhetorik (von der Floskel, Phrase und Recitation bis zum Motiv, Thema und zur Melodie reichend), endlich die Harmonik. Letztere hängt nicht, wie die übrigen Faktoren durch feste, deutlich nachweisbare Fäden mit der erscheinenden Aussenwelt (als Objektivation des Willens) zusammen, sondern steht ihr anscheinend ganz fremd gegenüber. Originale Harmonik, dem normalen Kopf absolut unerreichbar, erfordert das meiste Genie. Das Schlussergebnis seiner Untersuchungen fasst Fuchs folgendermassen zusammen: „Der musikalische Kunstgenuss, in unterster Instanz ein physiologisches, in höherer ein intellektuelles, in höchster Instanz ein metaphysisches Vergnügen, bewirkt eine Übung des Willens in der Herrschaft über Gemütsbewegungen jeder Art durch deren willensfreien Ausdruck in Tönen. Sobald dies aber als bewiesen gelten kann, leistet sie, was wir von ihr verlangten: Erleichterung des Daseins durch Läuterung des Willens, der ihr Träger ist, und sie kann demnach ihres metaphysischen Wertes, der von selbst ein ethischer ist, sie kann ihrer Würde als einer über das Vergängliche hinausführenden Bestrebung gewiss sein“.

Ich beschränke mich den Fuchs'schen Aufstellungen gegenüber auf nachfolgende prinzipielle Einwendungen.

Die Sinnlichkeit mit Schopenhauer rein in das Gebiet des Intellekts zu verweisen, ist ein mit der Psychologie und Erfahrung nicht stimmendes Unternehmen. Gefühl und Wille haben, jenes im Ton der Empfindung, dieser im sinnlichen Begehren, nicht minder Anteil an der Sinnlichkeit als der Intellekt. Wird aber als des letzteren ursprüngliche Auffassungsform die räumliche bezeichnet, so ist nicht abzusehen, wie die Harmonik zu der ihr von Fuchs zugeschriebenen Bedeutung kommen soll, da im Harmonischen als dem musikalischen Nebeneinander das dem Räumlichen relativ Verwandteste, also der Sinnlichkeit, abgesehen von der Klangfarbe,

Entsprechendste erscheint; hiezu kommt, dass die Harmonie der Melodie und ihrer Zeichnung gegenüber die Rolle der stimmungvermittelnden Färbung vertritt. Als das letzte und höchste Moment der musikalischen Faktoren muss, trotzdem die Harmonie als spezifische Differenz der Musik allen übrigen Zeitkünsten gegenüber Geltung behauptet, die Melodie gelten, und zwar sowohl weil sie ausser der für sie charakteristischen Tonhöhenveränderung eine Synthese des Harmonischen und Rhythmischen darstellt, als auch weil offenbar gerade sie in erster Linie sich an das Gemüt wendet. Der einseitige Pessimismus, den Fuchs von Schopenhauer übernommen und in diese auf Kantischen Prinzipien aufgebaute Untersuchung hineingetragen, muss als eine rein subjektive und deshalb wissenschaftlich unhaltbare Auffassung einfach abgelehnt werden.

Die Theorie des Erhabenen von dem Standpunkt der Schopenhauer-Wagner-Schule der Musikästhetik vertritt vor allen Arthur Seidl („Vom Musikalisch Erhabenen“, 1887), dessen Forschungen ohne unausgesetzte Bezugnahme auf Kant nicht denkbar sind.

Das von Herbart und Fechner aufgestellte absolute Schöne, dem sich das Schöne im engeren Sinne und das Erhabene als Species und Gegensätze unterordnen, verwirft A. Seidl keineswegs, verlangt aber strenge Unterscheidung dieser beiden Unterarten des allgemeinen Schönheitsbegriffes. Indem er sich auf die Kantische Erklärung stützt, das eigentliche Erhabene könne in keiner sinnlichen Form enthalten sein, findet er drei Momente für die Begriffsbestimmung des Erhabenen im Sinne Kants von entscheidender Bedeutung: die Zurückführung des ästhetischen Problems auf ein psychologisches; den Gegensatz zweier Geisteskräfte, den Kontrast der Anschauungen; endlich dass sich unser vom Objekt bedrohtes Ich beim Erhabenen behaupte, während sich beim Schönen das Ich verliere. Als charakteristisch für den psychologischen Prozess erscheint ihm der Gegensatz zwischen Lust und Unlust bei der Aufnahme des Eindruckes im Subjekt. Kant lasse aber Klarheit und Deutlichkeit vermissen, was die Entscheidung der Frage anbelangt, ob ein Neben- oder Nacheinander, eine Mischung oder ein Wechsel zwischen beiden vorliege. Seidl pflichtet in diesem Punkt Kirchmann bei, der die Gleichzeitigkeit beider Gefühle als unmöglich bezeichnet. Mit Mendelssohn stimmt Seidl darin überein, dass beim Dynamisch-Erhabenen ein Wechsel zwischen Furcht und Achtung stattefinde; die Furcht müsse in Ehrfurcht übergegangen sein,

ehe ein erhabener Eindruck im Subjekt Platz greifen könne. — Ausgehend von dem durch Kant festgestellten Gegensatz des Schönen, dem Zweckmässigkeit wenngleich ohne Zweck zukommt, und des Erhabenen, welches durch Zweckwidrigkeit gefalle u. z. nur mittelbar, nämlich auf Grund einer bestimmten Formlosigkeit, gelangt Seidl zur Abgrenzung des Erhabenen vom Hässlichen. Das Hässliche ist ein noch nicht, das Erhabene ein nicht mehr Schönes. Das Schöne ist ein Kompromiss in dem Kampf zwischen Idee und Bild, Geist und Materie, das Erhabene ist die Aufdeckung und Bestätigung dieses Kompromisses. Indem Seidl mit Kant zunächst den subjektiven Charakter des Erhabenen betont, hält er doch fest an dem Schopenhauerschen Satze: kein Subjekt ohne Objekt und umgekehrt; das Objekt muss durch seine Form die Anregung geben, dass im Subjekt die Stimmung des Erhabenen geweckt werde. Hierbei ist aber Form als Art der Gestaltung keinesfalls mit Schönheit zu identifizieren, sondern vielmehr mit dem, was Kant rein ästhetisch durch den Ausdruck Formlosigkeit bezeichnet hat. Das die erhabene Stimmung erweckende Objekt muss demgemäss von bestimmter Formlosigkeit sein. Insofern das Erhabene der Kunst durch ein Ringen der Idee mit der Form und durch ein Hinausstreben über diese gekennzeichnet ist, sieht sich Seidl genötigt, den Begriff der Formwidrigkeit aufzustellen. Das mathematisch Erhabene im Sinne der Kantischen Auffassung bezeichnet Seidl, da es vorzüglich den Intellekt, die räumlich-zeitliche Anschauung beschäftige, als ein Erhabenes der Vorstellung; das Dynamisch-Erhabene dagegen, welches sich vornehmlich auf das Gemüt bezieht, nennt er ein „Erhabenes des Willens“. In diesem ist der Körper des Individuums bedroht, in jenem der Geist. Kants Darstellung sei dahin zu ergänzen, dass die Anerkennung des mathematisch Erhabenen als eine subjektive Notwendigkeit zweifellos bei jedermann vorauszusetzen sei, während die Anerkennung des Dynamisch-Erhabenen nur bei entwickeltem moralischen Gefühle gefordert werden könne.

Auf Kant gründet sich ferner der Satz Seidls, es könne keine Grösse und keine Kraft wirklich erhaben sein und erhaben wirken, bevor im Subjekt selber aus dem Phänomen des Objekts nicht ein Noumenon des Subjekts geworden sei. Etwas zu kurz gegenüber dem Naturerhabenen komme bei Kant das Erhabene der Kunst. Mit folgender Definition beschliesst A. Seidl die skizzierte Gedankenreihe: „Erhabenheit ist die durch eine objektiv über-

wältigende, weil über jede menschliche Analogie hinausget das Gemüt über jeden Massstab der Sinne hinausführende oder Kraft angeregte Unendlichkeit“.

Der nächste Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage des Erhabenen in der Musik möglich sei.

Inhalt der Tonkunst können allerdings nicht Gedanken aber Ideen, d. h. in Gefühl umgesetzte Gedanken sein. vermag die Musik nur Allgemeines, nur die Potenz zu geben Naturvorbild der bildenden Künste ist die objektive Erscheinung, das der Musik dagegen alles Innenleben, die innere Gegen Hauseggers „Musik als Ausdruck“ bemerkt Seidl, werde erst Kunst, wenn sie aus einem Ausdruck zu einer sierten Nachahmung dieses Ausdruckes geworden sei. Mu noch flüssige, erst festwerdende Architektur.

Indem Seidl unter Hinweis auf die Fuchs'sche Darstellung Verstandes- und Gefühlsmusik unterscheidet, findet er, da Erhabene am meisten und ehesten der dramatischen Musik eigen sein wird. Anerkennung zollt er G. Schilling, (extensive Erhabenheit, d. h. die Erhabenheit des Intellekts tief kombinatorischen Tongewebe Bachs und Händels als v schend bezeichnet, wodurch sich auch die Wirkung jener auf die Tongelehrten ebenso erklären lässt, wie die allg Wirkung der intensiven Erhabenheit. Dagegen verwirft Vischer und Hartmann Jean Pauls Theorie eines optische eines akustischen Erhabenen; dem akustischen dürfe man ausschliesslich das Dynamisch-Erhabene zuschreiben. Im (satze zu dem Erhabenen der Vorstellung, welches durch d liche grosse Crescendo bis zum Worte „Licht“ der beri Stelle in Haydn's „Schöpfung“: „Es werde Licht“ erzielt lasse sich durch das der Partitur entsprechendere plötzlich treten des *ff* — ohne vorhergehende Steigerung — das Dyna Erhabene, also vermitteltst unmittelbar packender Einwirkun den Willen erreichen. Das Individuum fühlt sich, indem es über der Bestürmung seiner Sinnlichkeit durch solchen Tons sich mit Lust behauptet, erhoben. Während das Schöne ein unsern Anschauungsformen und subjektiven Fähigkeiten mässes zur Voraussetzung hat, regt das Erhabene gerade d seine Konzeption beim Subjekt an, dass wir — um einen Au in Wölfflins Psychologie der Architektur zur verwerten - nicht mehr nachzubilden vermögen“. Das Primäre erh

Wirkungen der Tonkunst wäre immer ein nicht-Gemässes. Dieses Erhabene in der Musik stellt sich immer nur auf associativem Wege ein, es wird nicht dargestellt, sondern bewirkt. Offen bleibt noch die Frage, ob es nicht auch ein Erhabenes der Musik (genet. subj.) geben könne, d. h. eine dieser Kunst an sich schon immanente und in gleicher Weise beim Hörer erzeugte Erhabenheit. Mit der Beantwortung dieser Frage beschäftigt sich der letzte Abschnitt der Abhandlung.

Im Gegensatz zu der Erhabenheit des Intellekts, wie sie sich in der architektonischen, contrapunktischen Musik Seb. Bachs darstellt, liegt in Beethovens Musik, in der Langatmigkeit seiner Perioden, in deren Irregularität und Erweiterung, welche in der „Latenz“ des Rhythmus bei Palästrina nach Wagners Ausdruck eine Vorgängerin und in der „unendlichen Melodie“ des letzteren eine Nachfolgerin gefunden, ein Erhabenes schlechthin. Hanslick, mit dem sich nach Seidl jede Musik-Ästhetik auseinanderzusetzen hat, erscheint als Vertreter der südlichen, sinnlichen Geistesrichtung, die in der Begrenzung als dem Prinzip Mozarts und in der Tonarabeske ihr Genügen findet. Seidl hält aber jenem Hauptvertreter der formalistischen Musik-Ästhetik dessen eigenes Wort vor, dass, wo es sich um das Spezifische einer Kunst handelt, ihre Unterschiede von verwandten Gebieten wichtiger sind als ihre Ähnlichkeiten. Da nun die Musik ihrer eigensten Natur nach unter die Kategorie des Erhabenen, nicht unter die des Schönen einzureihen sei, habe sich der Wiener Musik-Ästhetiker einer schlimmen Inkonssequenz schuldig gemacht, indem er das bei den übrigen Künsten und nur bei diesen massgebende Schönheitsprinzip als allgemein geltendes vorausgesetzt und an ihm als oberster Forderung festgehalten habe. Dieses Erhabene der Musik sollte man immer nur meinen, wenn man den Begriff eines musikalisch Erhabenen in Gegensatz zu dem Hanslickschen musikalisch Schönen aufstellt.

Ich unterziehe nun Seidls Ansicht über das Erhabene einer Prüfung. Wie bisher in sämtlichen Versuchen, das Verhältnis des Schönen zum Erhabenen zu bestimmen, machen sich auch in diesem Unbestimmtheiten und Leerheiten von Begriffen sowie infolgedessen Begriffsverwechslungen und unrichtige Verallgemeinerungen geltend. Das Schöne im weitern Sinne fasse ich nicht mit Volkelt als das menschlich Bedeutungsvolle, denn dieses muss noch nicht das positiv Ästhetische sein, sondern als das Wertvolle der An-

schauung. Die Vereinigung des Sinnlichen und Vernünftigen, wie sie als das spezifisch Menschliche in dieser Fassung des Schönen überhaupt gegeben ist, enthält zwei Momente in sich: Übereinstimmung einerseits, Überlegenheit des Geistigen anderseits. Die Übereinstimmung kann sich nicht auf das Wesen, sondern nur auf die Gesetzlichkeit, u. z. die erkenntnistheoretische als allgemeinste gründen, auf Identität, Kausalität und Entwicklung. Aus dem wechselseitigen Einander-Entsprechen des Sinnlichen und Geistigen, was die erkenntnistheoretische Gesetzlichkeit anbelangt, ergibt sich, dass alles Ästhetische als Verkörperung des Geistigen Ausdruck, als Vergeistigung des Sinnlichen Sinnbild ist. Die Ergebnisse der Kant-Schillerschen Lehre vom Erhabenen müssen, um sich behaupten zu können, ihres einseitigen Subjektivismus entkleidet werden; der Konflikt zwischen Niederen und Höherem muss nicht bloss im Subjekt, also psychologisch, sondern ebensogut im Objekt erkannt werden, u. z. sowohl in dessen Wert wie in dessen Anschauung. Hieraus folgt aber als einzig mögliche Fassung des Begriffes der Erhabenheit: das Erhabene ist die Anschauung der im Kampf sich bewährenden Grösse. Dieser Kampf und Sieg kann sich aber ästhetisch, d. h. in Ausdruck und Bild nur dadurch offenbaren, dass, wie Lotze aufgedeckt hat, die Gefahr des Hässlichen überwunden wird. Die Gefahr der Hässlichkeit aber kann eine doppelte sein: entweder vermag sich das Einzelne der starren Einheit gegenüber nicht zu behaupten, oder aber die Kontraste werden so gross, dass die Einheit sie nicht durch die Anschauung unmittelbar aufzulösen, sondern ihre Überwindung nur vermittelt der Ideen anzudeuten vermag. In jenem Falle haben wir das typisch, in diesem das charakteristisch Erhabene vor uns. — Das Schöne im engen Sinne besteht in dem Nichtvorhandensein jener Gefahr der Hässlichkeit, in der vollständigen Auflösung aller Kontraste in der Anschauung selbst. Durch diese Milderung der Kontraste, welche das Verhältnis der Teile zum Ganzen und das Verhältnis zum Geniessenden beeinflusst, tritt an die Stelle des Überragenden, Grossen das Massvolle. Zu vollständiger Erkenntnis des Erhabenen wie des Schönen im engeren Sinne ist aber auch Klarheit notwendig über die Beziehung beider zum Wesen des Menschlichen, insofern es sich concret genommen in den Altersstufen ausprägt. Wenn sich nun der Charakter und die eigenartigen Vorzüge des kindlichen, jugendlichen, reifen und höheren Alters wiederzuspiegeln scheinen im Naiven, Anmutigen, Charakteristisch-

Schönen und Erhabenen, so darf nicht übersehen werden, dass es neben der Erhabenheit des Alters, die den Kampf mit zunehmender Gebrechlichkeit des Körpers verrät, auch eine Erhabenheit des Jugendlichen gibt, das sich von der Gefälligkeit kindlicher Unschuld unter Hemmnissen und Gefahren erst durchringen muss zum Gleichgewicht vollendeter Schönheit. Erst auf Grund dieser Erkenntnis ist es möglich, die Ansicht Seidls endgiltig zu berichtigen, das Hässliche sei das noch nicht Schöne, das Erhabene das nicht mehr Schöne. Nun giebt es gewiss ein Erhabenes, welches, dem Erhabenen des Alters entsprechend, als nicht mehr Schönes bezeichnet werden darf, wie dies von den Werken der letzten Periode Beethovens gilt. Klopstocks Poesie sowie vielfach die Werke Händels und Glucks dagegen zeigen die von Seidl gänzlich vernachlässigte Erhabenheit des Jugendlichen auf, die als noch nicht Schönes zu charakterisieren wäre. Damit erweist sich aber die Seidlsche Fassung des Begriffes der Hässlichkeit wie der Erhabenheit als hinfällig.

S. Bach und der contrapunktischen Schreibweise überhaupt das Erhabene des Intellekts zuzuweisen und beide von dem „Erhabenen der Musik“ mehr oder weniger auszuschliessen, ist durchaus unzulässig. Wenn K. Fuchs (a. a. O. S. 54 f.) in der Mehrstimmigkeit ein Bild menschlicher Gemeinschaft und Rud. Louis („Der Widerspruch in der Musik.“ Leipzig 1893) in der Verbindung der Stimmen ein Sinnbild der Liebe sieht, so ist damit hinreichend gekennzeichnet, dass nicht der Intellekt, sondern das Gemüt in erster Linie mit jenem Moment zu thun hat; handelt es sich doch nicht um trockene Berechnung, sondern vielmehr um innere Anschauung und deren Wirkung auf das Gemüt des Zuhörers. Und die elementare, nicht auf den Intellekt sondern auf das Gemüt wirkende Kraft der alten Contrapunktik wie der modernen Polyphonie beruht gerade auf der Übermittlung gewaltiger und vielgestaltiger Willensmomente, wie sie vor allem in Rhythmik, in Dynamik und Agogik zur Anschauung gebracht werden.

Was nun das Erhabene „der Musik“ anbelangt, so muss auch hierbei wieder unterschieden werden das Systematisch-Begriffliche und die geschichtliche Wirklichkeit. Die letztere lehrt uns in Betrachtung der Meisterwerke, dass die Musik gleicherweise des Ausdruckes der Schönheit und Anmut, wie des der Erhabenheit fähig sei, dass keineswegs das Erhabene als das ihr in der geschichtlichen Entwicklung Spezifische anzusehen sei. Mozart als Hauptvertreter

der Grazie, Bach und Beethoven als Meister des Erhabenen stehen historisch genommen als gleichwertige Gestalten neben einander. Übrigens zeigt es sich hier wieder, dass man jene schon getadelte begriffliche Unbestimmtheit der Untersuchung fern halten müsse; Beethovens Stil ist, wie der Mozarts vorwiegend, in der ersten Periode dem Anmutigen und Schönen, in der zweiten dem Schönen, in der dritten dem Erhabenen zugewendet. Mozart hat, wie Hanslick treffend bemerkt hat, in der berühmten C-moll-Clavierphantasie die charakteristische Stilschönheit der zweiten Periode Beethovens vorweggenommen; in der Geistermusik des Don Juan und im Requiem zeigt er sich nicht minder als Meister der Erhabenheit. — Fasst man als das Naturvorbild der Musik das Innenleben, so ergibt sich allerdings rein begrifflich, dass der Musik, insofern das Geistige dem Sinnlichen überlegen ist, an sich, ohne Rücksicht auf das Persönliche und Historische das Erhabene näher liegen mag als den bildenden Künsten. Nimmt man aber Kenntniss von der in Kierkegaards genialem „Entweder-Oder“ vertretenen Ansicht, die Musik sei die sinnlichste aller Künste, oder bedenkt man, dass in den Schöpfungen Michel-Angelos das Erhabene einen ohne Frage unübertroffenen Ausdruck gewann, so möchte man an der Fruchtbarkeit solch allgemeiner Erörterungen billig zweifeln.

Bei dem interessanten Versuche R. Louis' (s.o.), Bahnsens „Widerspruch im Wesen und Wissen der Welt“ auf die Musik-Ästhetik anzuwenden, können wir nicht verweilen. Es liesse sich zwar nachweisen, dass die Untersuchungen dieses Kunstphilosophen auf Kant zurückführen, indem nicht bloss das Prinzip seines Meisters Bahnsen sich auf eine Übertreibung von Antinomien gründet, sondern auch die Ergebnisse, insbesondere die Einführung des Humoristischen als eines grundlegenden Begriffs in der Musik sich nicht ohne Aufnahme der Kantischen Theorie des Erhabenen denken lassen; immerhin sind diese Beziehungen zu sehr mittelbarer Natur, als dass hier mehr als diese Andeutungen gegeben werden könnten.

Unsere Aufmerksamkeit lenkt dagegen ein Philosoph auf sich, dessen Musik-Ästhetik hier nicht übergangen werden kann, da sie über Schopenhauer hinaus in mehr als einem Sinne auf Kant hinweist. Es ist dies F. v. Feldegg in seinem Hauptwerke „Das Gefühl als Fundament der Weltordnung“.

Vor den Schlussworten giebt er im 8. und letzten Kapitel desselben eine Betrachtung der Tonkunst als Beleg der von ihm

vorgetragenen Grundlehren. Auf diese zunächst kurz einzugehen ist umsomehr Veranlassung vorhanden, als gerade hiebei sich Kants Einfluss auf das deutlichste offenbart.

Dem Subjekt wie dem Objekt kommt nach v. Feldegg Asseitität, d. h. Unableitbarkeit zu: weder ist das Subjekt aus dem Objekt entstanden zu denken, was Materialismus wäre, noch umgekehrt aus dem Subjekt das Objekt, wie es der Anschauung des Idealismus entspräche. Das Objekt-Subjekt ist uns im Selbstbewusstsein als Gefühl gegeben; es bildet den Urgrund Alles, den „Weltknoten“, aus welchem sich die subjektive wie die objektive Weltthatsache herausbildet. Hierin besteht der Weltprozess; das Verhältnis, in welchem jene beiden zu einander stehen, ist die Weltordnung, deren adäquater Ausdruck und Fundament das Gefühl ist.

Wenn F. v. Feldegg diese Fassung des Weltproblems als die einzige erklärt, bei welcher keine der drei Weltthatsachen zu kurz kommt, da in ihr sowohl für die erkenntnistheoretische, als die ethische und die künstlerische vorgesorgt sei, so ist schon hieraus ersichtlich, dass er über Schopenhauer hinaus auf Kant zurückgreift, durch dessen drei grosse Kritiken in analoger Weise jene Hauptprobleme als gleichwertig anerkannt sind, während bei Schopenhauer das Gleichgewicht jener gestört erscheint: man mag des letzteren Lebensanschauung immerhin als eine spezifisch ästhetische bezeichnen; innerhalb seiner philosophischen Untersuchungen kommt das Gefühl und dessen Bedeutung entschieden zu kurz, und gerade dieser Umstand ist als fruchtbarer Punkt von Feldegg mit Scharfsinn und Konsequenz benützt worden. Auf die Frage, was die Welt eigentlich ausserdem, dass sie Erscheinung (Materie) ist, noch sei, antwortet er: bloss Subjekt, Bewusstsein. Diesem aber kommt freilich weder eine Existenz „an sich“, noch eine für ein (zweites) Subjekt zu: denn kein Subjekt ist es an sich allein, weil ihm die Objekt-Subjekt-Verknüpfung zu Grunde liegt; noch auch ist es bloss in der Vorstellung eines von ihm verschiedenen Subjekts gegeben, da alle Vorstellung schon in ihm ist. Kants Ding an sich entpuppte sich bei Feldegg zum Subjekt des Bewusstseins; denn dieses ist dasselbe, was bei Schopenhauer der Wille war. Insofern, als auch das Bewusstsein gleich dem „Ding an sich“ niemals Objekt der räumlich-zeitlichen Anschauung ist, blieb wohl im allgemeinen der Kantische Begriff erhalten; allein gewisse Merkmale, so das absolute „an sich“ verschwanden aus ihm.

In Betreff des Selbstbewusstseins und dessen Verhältnis zum „Ding an sich“ steht v. Feldegg Kant näher als Schopenhauer. Wenn Kant die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemütes auch nicht als das eigentliche Selbst an sich oder das transcendente Subjekt, sondern nur als eine Erscheinung gelten lässt, deren Dasein im Gegensatz zu dem jenes Dinges die Zeit zur Bedingung hat, so übersetzt dies Feldegg folgendermassen in seine Sprache: „Den Willen als Ding an sich anzunehmen, geht nicht, weil er noch in der Zeit liegt; dasjenige dagegen, welches diesem Willen als transcendentes Subjekt zu Grunde liegt, mag Ding an sich sein, allein dann liegt es ganz gewiss ausser Zeit und Raum“. Dieses Ding, dessen Bekannntschaft Kant läugnet, ist für Feldegg das Gefühl. Kant habe nicht die Erkenntnis gewonnen, dass es empirisch auch eine Wahrnehmung ausser Zeit und Raum giebt; andernfalls wäre er auf die Fundamental-Thatssache des Gefühls gestossen. Raum und Zeit sind nach Feldegg weder Bestimmungen aller Objekte, noch sind sie Bestimmungen unseres Wahrnehmungsvermögens, Anschauungsformen unseres Subjektes, da sie sonst bei jedem Objekt und jeder Wahrnehmung auftreten müssten, was nachweisbar nicht der Fall sei. Die Möglichkeit eines ausserhalb Zeit und Raum stattfindenden Objekt-Subjekt-Verhältnisses ersehen wir in der Tonkunst. Der Rhythmus ist das raumlose, dagegen zeitliche, die Harmonie das sowohl raum- als zeitlose Element der Tonkunst. Die Zeit vermag an der Harmonie nichts zu verändern: nur das rhythmische Verhältnis eines Akkords zum Tonstück, nicht sein harmonisches wird durch die Zeitdauer beeinflusst.

Wie das ruhende und primäre Element unseres Bewusstseins, das Gefühl sein Abbild in der spezifisch musikalische Stimmung erregenden Harmonie findet, so das bewegte und sekundäre, der Wille, seines im Rhythmus.

Im Gegensatz zu den übrigen Künsten, welche ihrem Material nach Künste sind, hat die Musik als physikalische Voraussetzung nur Luftschwingungen, also einen Zustand, keinen Stoff. Deshalb ist sie denn auch am geeignetsten, unser Bewusstsein darzustellen, das auch nur subjektiv, als Zustand, nicht als Stoff oder objektiv zu verstehen ist.

Dem Willen entsprechend, der ja nur das in die Form der Zeit eingegangene Gefühl, also Gefühlsaktion oder subjektive Bewegung ist, stellt sich uns im Rhythmus der Melodie nur das Mass der in der Zeit auseinandergezogenen Harmonie dar. Diese

selbst aber ist nicht zeitlich, sie fällt wie das Gefühl in die ausdehnungslose Gegenwart. Weil die Melodie das Verhältnis des Gefühls als des Fundamentes der Weltordnung zu dessen unmittelbarem Ausfluss, dem Willen, direkt wiedergiebt, kommt ihr der sie auszeichnende tief innerliche Charakter zu. Das Gesamtbewusstsein aber würde noch zu seiner Darstellung des Anschaulichen bedürfen; hierin dürfte der Sinn der Lehre Wagners zu suchen sein.

Harmonie hervorzubringen, genügt nicht eine Summe von Tönen; es kommt vielmehr auf das Verhältnis derselben zueinander an. Das Verhältnis, welches uns sonst überall als blosses Abstraktum entgegentritt, wird in der Musik als concretes und empirisches intuitiv wahrgenommen im Gegensatz zum Licht, dessen Zusammensetzung erst in physikalischer Untersuchung gefolgert werden kann.

Feldegg stützt sich ausdrücklich auf eine Äusserung R. Wagners, nach welcher die Harmonie als das „weder der Zeit noch dem Raume angehörige, eigentlichste Element der Musik“ zu betrachten ist.

Schopenhauer hatte irriger Weise in seiner Betrachtung jener Grundverhältnisse statt des Rhythmus die Melodie eingesetzt; er fasst den Rhythmus als das wesentliche Element der Musik auf; Feldegg bezeichnet dies als geradezu falsch, da der Rhythmus für sich allein etwas ganz Unmelodisches, ein blosses Zeitmessen sei und erst in Verbindung mit dem musikalischen Ton mehr als jenes wird: da jedem musikalischen Ton Klangfarbe zukommt, welche auf Grundton und Obertönen beruht, ist der Rhythmus dann der Ausdruck einer harmonischen Tonreihe. Im Sinne der Theorie Wagners ist der Rhythmus das Mittel, durch welches das innerste Wesen der Musik, die Harmonie für uns wahrnehmbar wird. Dass Schopenhauer dem Willen und nicht dem Gefühle den Primat zuerkannte, spiegelt sich wieder in jener Bevorzugung des Rhythmus zu Ungunsten der Harmonie. Doch ist die erstaunliche Konsequenz Schopenhauers auch hierin anzuerkennen; unbenommen bleibt ihm das von R. Wagner ins herrlichste Licht gestellte Verdienst, die Musik als Kunst nicht des Scheins, sondern des Seins erkannt zu haben.

Wie der Wille subjektiv das von uns als Leibesbewegung Wahrgenommene ist, so stellt sich uns als Correlat des musikalischen Rhythmus der Tanz dar. Wie die Bewegung ohne das leibliche Substrat keine wirkliche und keine gewollte, so

eine phoronomische ist, so ist der Rhythmus ohne Melodie kein musikalischer, sondern blosses Zählen. Dieses aber ist eine Verstandesoperation, die für das Gefühl völlig bedeutungslos bleibt. Werden beim Tanz der dem Gefühl sofort verständliche musikalische Rhythmus und die Willensbethätigung Eins, so verschmilzt das Gesamtbewusstsein bei der Auffassung eines Tonwerkes mit diesem zu einer Einheit.

Während in der bildenden Kunst wir bloss ein verklärtes Abbild der äusseren objektiven Welt gewahr werden, bei der redenden aber, welche des Wortes zu ihrer Mitteilung bedarf, auf diesem Umweg viel verloren geht, wendet sich die Musik unmittelbar an unser Gefühl: sie allein erschliesst dem Menschen sein Inneres, nur sie als Endzweck der Kunstentwicklung, als Kunst der Erlösung vermag uns voll und ganz zu befriedigen. Die Musik verhält sich zu den übrigen Künsten wie die Philosophie zu den übrigen Wissenschaften. Die bildenden Künste wie die Naturwissenschaften vermögen wohl ihre Gegenstände klar und einleuchtend darzustellen, tiefste Befriedigung aber vermögen nur Philosophie und Musik zu gewähren, welche den subjektiven Daseinsgründen sich zuwenden, also metaphysischen Charakter tragen.

Dass wie bei keiner andern Kunst so sehr für die höchste wie die niedrigste Gesinnung in der Musik der Ausdruck gefunden wird, hängt damit zusammen, dass in ihr das Gefühl sich unmittelbar ausdrückt. In der eifrigen Pflege der Operette findet Feldegg ein schlechtes Zeugnis der Gemüthsverfassung vieler unsrer Zeitgenossen. Die Ruhe und Tiefe des deutschen Gemüthes giebt die Erklärung für die Leistungen der Deutschen auf dem Gebiete der Harmonie; das Gefühl des Italieners dagegen entladet sich im bewegten Rhythmus als der Entsprechung der Leibesaktion. — Der tonische Akkord entspricht in seiner Bedeutung für den Charakter des Tonstücks dem Grundgefühl, durch welches der Charakter des Menschen bestimmt wird. — Von Mozart, bei dem das Rhythmische als Hauptmoment hervortritt, zu Beethoven und noch mehr zu R. Wagner hat sich das Harmonische, also das Primäre der Musik, mehr und mehr entwickelt. Wenn die Griechen wirklich die Harmonie nicht kannten, so stimmt dies damit, dass die subjektivste der Künste sich noch nicht bei ihnen, sondern erst in der Neuzeit, nach den übrigen Künsten ausbilden konnte.

Wie das Hauptwerk v. Feldeggs überhaupt, ist auch diese Erörterung durch Tiefe und Ursprünglichkeit ausgezeichnet; Klar-

heit und Objektivität lässt sie dagegen in mehr als einem Punkte vermissen.

Wenn — was ja in Bezug auf die psychologische und biologische Entwicklung Feldegg zuzugeben ist — der Wille und der Intellekt durch das Gefühl als dessen Differenzierungen verbunden werden: so ergibt sich schon daraus, dass nicht die Harmonie, sondern die Melodie, welcher die Harmonie und der Rhythmus nach der Lehre Feldeggs in gewissem Sinne immanent sind, dem Gefühl entspricht. Genau so wie das Denken das dem Menschen Eigentümlichste ist, ohne jedoch die Tiefen und Höhen seines geistigen Daseins erschöpfen zu können, ist die Harmonie das *Specificum* der Musik, ohne jedoch mit der Melodie und dem Rhythmus was Schwungkraft und ergreifende Wirkung anbelangt, sich messen zu können.

Wenn Feldegg die Harmonie als ruhend betrachtet, so ist dagegen zu bemerken, dass der real-erklingenden Musik im allgemeinen nicht die ruhende Harmonie zukomme, wie sie ja nur im einzelnen Akkord sich verkörpert, sondern vielmehr die bewegte, die Klangfolge; von ausgebildeter Harmonik kann nur unter Voraussetzung der Verhältnisse aller einzelnen Klänge zu einander und zu dem einheitverbürgenden Moment der Tonica die Rede sein.

Dass die Harmonie das Primäre der Musik sei, gilt bekanntlich historisch nicht; das Umgekehrte erweist sich als richtig: die Harmonie ist das Letzte der Entwicklung.

Ein Grundfehler der ästhetischen Auffassung v. Feldeggs ist, dass er das Wesen der Melodie nicht als die Veränderung der Tonhöhe klar erkannt und festgehalten hat; daraus entsprang der weitere Irrtum, dass sich die Melodie lediglich aus Rhythmus und Harmonie erklären lasse. Es fehlt auch die wichtige Unterscheidung der dem Melodischen immanenten, zunächst bloss mitempfundene oder gedachten Harmonie, die vieldeutig sein und ganz fehlen kann, und anderseits der im unterstützenden und begleitenden Stimmenwesen sich ausprägenden real erklingenden. Das Mass der Tonhöhenveränderung finden wir kaum in der abstrakten Harmonie, eher in der Tonleiter, die rein harmonisch wohl nicht zu verstehen ist; aber auch hier muss das Systematische und Historische getrennt werden. —

Prinzipiell verfehlt ist es, den Willen als Gefühlsaktion zu bezeichnen. Ist doch gerade das Passive das Charakteristische des Gefühls, das Aktive das des Willens. Dass das Gefühl über-

haupt unzeitlich sei, ist nicht richtig; nur das Ich-Gefühl ist das unverlierbare, nicht sowohl unzeitliche als überzeitliche, nämlich alle Zeit erfüllende, ewige. Ihm entspricht der Grundton des Tonstückes und an ihm wird als dem immer hinzugedachten jede einzelne Tonercheinung abgemessen.

IV.

Die Bedeutung des Kantischen Begriffs der Synthese für die Musikästhetik.

Nicht gewürdigt ist bisher der von Kant aufgestellte Begriff der Synthese in seiner Bedeutung für die Musik-Ästhetik. Dass uns dieser Begriff nicht auf Hegel oder Fichte zurückleitet, ergibt sich aus folgender Erwägung. Für die Musik-Ästhetik kommt der Begriff der Synthese in einem doppelten Sinne in Betracht. Erstens insofern, als die Musik wie jede Kunst nur durch Symbol und Ausdruck zu wirken vermag, somit das Verfahren Feldeggs sich als ein berechtigtes erweist, dasjenige, was in Sinnbild und Ausdruck künstlerische Ausgestaltung findet, auf das Bewusstsein zurückzuführen. Das Wesen des Bewusstseins aber, dessen Inhalt und Form alle Werte in sich schliesst, ist von Kant selbst als Synthese gefasst worden. Andererseits hat Kant auch gezeigt, dass die Kategorien, die Auffassungsformen unseres Geistes auf einer Synthese beruhen.

Auf die notwendige Voraussetzung einer Synthese von Anschauung und Denken, als „den zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist“, weisen die Sätze aus Kants Kritik d. r. V. hin: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“. Unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung versteht Kant (K. d. r. V. § 10) „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“. Die Synthese ist „dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt“. „Die Synthesis überhaupt ist“ „die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind“. „Diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigent-

licher Bedeutung verschafft“. Objektive Giltigkeit hat die Synthesis in den reinen Anschauungen (Raum und Zeit).

Sinn, Einbildungskraft und Apperception sind die drei Fähigkeiten der Seele, welche — selbst unableitbar — die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten. Auf diese drei ursprünglichen Quellen gründet sich die Synopsis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, endlich die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. Damit aus dem Mannigfaltigen, das als solches nur vorstellbar wird durch die Unterscheidung der Zeit in der Folge der Eindrücke, Einheit der Anschauung werde, die das Enthaltensein in einem Augenblick zur Voraussetzung hat; so muss erstens die Mannigfaltigkeit durchlaufen und zweitens dieselbe zusammengefasst werden, was Kant die Synthesis der Apprehension nennt. Diese ist aber untrennbar mit der Synthesis der Reproduktion verbunden. Verlöre ich das Vorhergehende beim Durchlaufen der Mannigfaltigkeit immer aus den Gedanken, reproducierte ich es nicht, so würden nicht bloss keine Gedanken, sondern nicht einmal die Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können. Das Vermögen dieser reproductiven Synthesis der Einbildungskraft nennt Kant deren transcendentales Vermögen. — „Ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergebens sein“. Dieses eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und dann Reproducierte, in eine Vorstellung vereinigt. Wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. „Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorangeht und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist“. Dieses reine, ursprüngliche und unwandelbare Bewusstsein nennt Kant die transcendentale Apperception. Diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet. „Der synthetische Satz: dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einzigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber

nicht aus der Acht zu lassen, dass die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren collective Einheit sie möglich macht) das transcendente Bewusstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruhet notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperception als einem Vermögen“. (Kr. d. r. V., der Deduction der reinen Verstandesbegriffe dritter Abschnitt.)

Durch diese Hauptstellen ist der von Kant aufgestellte Begriff der Synthese für unsern Zweck hinlänglich klar gemacht; seine erkenntnistheoretische Bedeutung setzt meine Abhandlung über „die wissenschaftlich berechtigten Fassungen des Ich-Begriffs“ (Ztschr. f. imman. Phil. I, IV.) auseinander. Einen Versuch, jenen Begriff für die Theorie und Ästhetik der Tonkunst zu verwerten, machte H. Riemann in seiner „musikal. Syntax“, deren eigenartige Stellung unter seinen übrigen Arbeiten dadurch gekennzeichnet ist, dass sie die Harmonielehre des modernen musikalischen Naturalismus enthält. (Vgl. über den letzteren meine Abhdlg. in der „deutschen Kunst- und Musikzeitung“ XXIV, 1897 No. 19—23.) Allerdings stützt sich jene Schrift unmittelbar auf die Logik von Drobisch, deren Leit-Sätze aber ebenso auf Kant zurückweisen, wie die in Fechners Vorschule der Ästhetik, auf deren programmatische Andeutungen Riemann seine weiteren Ausführungen stützt. Zum Beweise für diese Behauptungen hebe ich aus dem erstgenannten Werke folgende Stelle heraus: „Jedes Denken ist im Allgemeinen ein Zusammenfassen eines Vielen in eine Einheit“. „Diejenige Synthesis, welche einen inneren Zusammenhang der verbundenen Begriffe zur Darstellung bringt, giebt synthetische Begriffsformen, welche im inneren und eigentlichen Sinne Beziehungen (relationes) heissen.“

Fechner äussert sich folgendermassen: „In Betreff der Regeln, von welchen die musikalische Wohlgefälligkeit abhängt, ist nach besonderen Beziehungen auf musikalische Spezial- und Fachwerke zu verweisen. Die fundamentalsten Gesetze in dieser Beziehung freilich scheinen nur noch im Dunkeln zu liegen oder wenigstens einer hinlänglichen Bestimmtheit zu ermangeln. Wie erwähnt, glaube ich, dass das Prinzip der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen eine Hauptrolle dabei spielt . . .“ Die Ver-

wertung, welche der Begriff der Synthese bei Riemann findet, ist auf das harmonische Gebiet beschränkt und selbst auf diesem keine zureichende. Eine entsprechende Basierung der musikalischen Theorie und Ästhetik auf das von Kant aufgedeckte unerschütterliche Fundament erfordert eine genaue Auseinandersetzung der Synthese, welche in Harmonie, Rhythmus und Melodie gegeben erscheint, und zwar so, dass letztere neben ihrer spezifischen Differenz auch im Sinne der Lehre v. Feldeggs als Synthese der beiden anderen Urfaktoren charakterisiert wird.

Über die Synthese auf harmonischem Gebiete habe ich mich in meiner „Klangsschrift“ ausgesprochen, deren Hauptmomente, soweit sie unser Thema betreffen, hier kurz zusammengefasst und ergänzt werden mögen.

Eine psychologische Erklärung für die Synthese, welche Quint und Terz mit der Tonica des Durdreiklages bilden, giebt uns der goldene Schnitt. G. Portig und Ch. A. B. Huth wandten diesen zuerst auf die realen Töne, nicht wie Zeising auf physikalische Schwingungen an. Die grosse Terz verhält sich, nach Halbtönen als Mass gemessen, zur Quint, wie diese zur Octave; die kleine Terz zur Quart, wie diese zur kleinen Sext. Diese erscheint somit als Synthese jener, sowie die Octave als Synthese der Quint und grossen Terz; der Dreiklang (mit der Octave des Grundtones) als Synthese der erstgenannten Gebilde. Innerhalb des Dreiklages ist der synthetische Bestandteil, durch welchen die Gegensätze der Höhe und Tiefe überbrückt werden, die Terz. Sie allein verbürgt Reichtum und Fülle, ohne sie ist alles leer; sie erst ergiebt den Unterschied von Dur und Moll, jenachdem sich die Synthese in der Richtung von unten nach oben oder umgekehrt vollzieht. In ihr kommt die Quint, die als Grundton des Oberdominantklages die grösste harmonische Entfernung von der Tonica (des tonischen Dreiklages) erreicht hat, wieder zur Ruhe. Aus der Verfestigung des Durchganges, der die natürliche Verbindung der Dominante und Medianten herstellt, also der Septime des Dominantaccords, entsteht der Septimenaccord, der somit zur Terz der tonischen Harmonie hintreibt. Indem sich der Durchgang von der Quint des Unterdominantklages zur Terz des Grundklages hin verfestigt, entsteht die Verschärfung des Unterdominantklages durch dessen Sext.

Um zu erweisen, dass jegliche Klangfolge synthetisch sei, dass aber ihre Bedeutung erst durch ihre Stellung i

Cadenz als der kleinsten, rhythmisch-harmonischen Formeinheit klar werden könne, möchte ich hier auf einige Worte des tiefsinnigen Mystikers Franz v. Baader aufmerksam machen, die zugleich als Ausdeutung des Kantischen Prinzips dienen können. „Einheit ist Mitte. Zwei geben keine Mitte, nur drei. Hier ist kein Vor und kein Nach. Sich unterscheidend gehen die drei in Eins, und in Eins untergehend unterscheiden sie sich. A kann aus (in) der Einheit sich nicht unmittelbar von b unterscheiden, ohne dass a und b sich von c unterscheiden, und a kann nicht unmittelbar mit b zusammengehen, ohne zugleich beide mit c. Nicht sich unterscheidend oder confundierend würden sie sich trennen, sich trennend, sich confundieren“. (S. W. VII. S. 159). Diese Worte Baaders lassen ihre unmittelbare Anwendung auf die drei Hauptharmonien zu, vorausgesetzt, dass man jenes Zugleichsein („kein Vor und Nach“) nicht auf die Realität zeitlichen Erklings, sondern lediglich auf das Begriffliche, auf den Gegensatz des Höhen- und Tiefenklanges bezieht, die beide ihre begriffliche Synthese genau so in dem von ihnen umgrenzten tonischen Dreiklange finden, wie die Tonica und Dominante innerhalb eines jeden Dreiklangles in der Terz desselben. Die zeitliche Entfaltung dieser Gegensätze und ihrer begrifflichen Überbrückung, der tonischen Harmonie, einerseits und jene begriffliche Synthese andererseits bedingen einander wechselseitig: ohne letztere ist die zeitliche Darlegung in realem Klange nicht denkbar, da den Klangvorstellungen und ihren Verbindungen die begrifflichen Momente der Synthese und diese als abstrakte Bestandteile immanent sind; das volle Verständnis der Synthese aber setzt die unmittelbare, anschauliche Vorführung der einzelnen Momente in realem Erklängen voraus.

Die Gegensätzlichkeit des Unterdominantklanges zum Hauptklange wurzelt darin, dass jener sein Centrum in der Richtung hat, welche dem natürlichen Entwicklungstrieb des Hauptklanges entgegengesetzt ist. Der Gegensatz, in welchem der Tiefenklang zu den beiden andern Hauptklängen steht, ermöglicht einen Aufschwung, wie er ohne die Unterdominante nicht gedacht werden könnte.

Betrachten wir nun die Bedeutung der Synthese für den Rhythmus.

Voraussetzung der richtigen Erfassung dieser ist die von K. Westphal wieder entdeckte alte und einzig richtige Taktlehre,

nach welcher acht Zählzeiten, d. h. vier normale einfache Takte eine rein rhythmische Periode darstellen, wie dies Kirnbergers „Kunst des reinen Satzes“ und H. Chr. Kochs „Anleitung zur musik. Komposition“ gelehrt. Allerdings muss man die von Westphal versuchte Basierung der musikalischen Rhythmik auf die antike poetische Metrik als unhaltbar fallen lassen. Völlig unzureichend ist es, wenn H. Riemann den Aufbau der Perioden auf das Verhältnis von Frage (Aufstellung) und Antwort zurückführt. Schon aus der nicht zu bezweifelnden Realität fallender Rhythmen ergibt sich dies. Das Fortschreiten von kleineren zu grösseren Gliedern ist übrigens keineswegs, wie Riemann meint, ein Fortschreiten von unbestimmten zu bestimmten, wie es allein dem Sinn der Beantwortung entspräche, sondern vielmehr von bestimmten zu bestimmenden. Die Unzulänglichkeit jener Anschauung wird noch greller dadurch beleuchtet, dass sich die musikalische Form im grossen Zug keineswegs auf dem parallelistischen — oder wie der alte widersinnige weil nur auf spezifisch räumliche, nicht aber auf zeitliche Verhältnisse anwendbare Ausdruck lautet: „symmetrischen“ — Schema, also auf einer Zweigliederung aufbaut, sondern auf einer Dreiteilung im Sinne strophischer Gliederung. Es ist eine unsterbliche ästhetische That R. Westphals, dass er in den Abgesängen die freie Phantasie, die Improvisation als allein schlussberechtigte weil ursprüngliche Gestaltung an die Stelle der von der alten Theorie aufgestellten Schlussbestätigungen und „Symmetrien“ setzte. Die strophische Gliederung aber (Stollen, Gegenstollen und Abgesang) ist, was auch R. Westphal noch verborgen geblieben, der Ausdruck für die rhythmische Synthese der Perioden.

Wenn zwei gleich lange Glieder, die Stollen, jeder 4 Takte oder 8 Zählzeiten umfassend, einander als Gegensätze gegenübergestellt worden sind, so werden sie durch den ihnen als zusammenfassende, geschlossene Einheit nachgestellten Abgesang, der nach jenem Parallelismus der Steigerung zu ihrem Rechte verhilft, zu synthetischer Einheit gebracht. Hierbei ist nicht die mechanische Länge massgebend, sondern der Inhalt bestimmt wesentlich vermittelst des inneren Gewichtes normaler oder durch Erweiterung und Verkürzung umgestalteter Glieder. Die grossen epodischen Gestaltungen in den Hauptwerken Beethovens zeigen deutlich, dass man den Schwerpunkt des Ganzen am Ende, nicht aber in einem Mittelpunkt zu suchen hat, wie dies der Darstellung

biete der Raumkünste entspräche, deren Gesetzlichkeit allerdings auf Symmetrie beruht. — Franz Kullak wendete sich in seinem Buche „Der Vortrag in der Musik am Ende des XIX. Jahrhunderts“ gegen Riemanns Accenttheorie, welche der nur auf fallenden Rhythmus gegründeten alten eine ebenso einseitige weil nur auf steigenden Rhythmen beruhende entgegenstellt. Den Fehler des alten wie dieses neuen Systems findet Kullak in dem Glauben an die Allgemeingiltigkeit des Accents auf der schweren Taktzeit. Schon vor ihm hatte sich O. Waldapfel¹⁾ in seiner verdienstvollen Schrift „über das Idealschöne in der Musik“ gegen die moderne Überschätzung des Taktstriches gewendet. Beide Theoretiker vergassen jedoch, zu sagen, wodurch denn dem Hörer der gegebenen Falls minder betonte Taktanfang bemerklich werde. Die Beantwortung dieser Frage führt uns wieder auf die Synthese im Sinne Kants zurück, ohne welche die Zusammenfassung der Zählzeiten zum Ganzen eines Taktes unverständlich bleibt. Offenbar handelt es sich um einen geistigen, innerlichen Act rhythmischen Erlebens, über das blosse sinnliche Hören hinaus, wenn wir, zunächst nur durch die Zählzeiten bestimmt, diese in eine höhere Einheit bringen. Der äusserlich oder sinnlich nicht betonte Takt-Anfang wird durch inneren Accent, durch eine Vorstellung oder besser: durch einen Willensakt, durch erhöhte Energie und Innervation gekennzeichnet. Zur Verdeutlichung dieses Moments sei hingewiesen auf das analoge Wesen der Synkope, sowie auf den Umstand, dass wir beim Verfolgen des starren Orgelklangs die in der Klangrealität fehlenden Crescendi und Decrescendi im Geiste synthetisch ergänzen. — H. Riemann sagt in seinem Aufsätze „Symmetrie oder Parallelismus“?: „Für den Musiker ist das Anhören eines Musikwerkes durchaus nicht nur etwas zeitlich Verlaufendes, was, wenn der Schluss gekommen, vorüber ist; hat er recht gehört, so steht vielmehr am Schluss ein fertiges Ganze in einer Art räumlichen Existenz vor seiner Seele“. Ich überlasse es ruhig dem Leser, hier

¹⁾ O. Waldapfel tritt als Jünger der Kunst Glucks und der Kunstlehre Winckelmanns für des letzteren Fassung des Begriffes der Erhabenheit ein, also im Sinne stiller Grösse und Einfach, und bekämpft Kants Erhabenheitsbegriff (a. a. O. S. 89 f.). Hier tritt wieder die einseitige Schätzung typischer und die Missachtung charakteristischer Erhabenheit auf. (Vgl. meine „Grundfragen der Ästh.“ Zeitschr. f. imman. Phil. IV, 1, II). Schade, dass Waldapfels spätere Schriften („Philosophie und Technik der Musik“, Dresden 1895 und „Einfach-Wesentliches in Musik“ 1898) schon durch einen ganz verfehlten Stil ungeniessbar sind.

zwischen Riemann und Kant zu entscheiden. Als ob die Synthese, welche allein das Gehörte zum Gesamt-Eindruck, um den es sich lediglich handelt, bringt, als ob vor allem die Totalstimmung etwas — Räumliches wäre oder sein könnte! Etwas Räumliches, das an sich allemal wieder eine Vielheit ist, die erst durch uns zur Einheit, eben durch eine Synthese im Kantischen Sinne, gebracht werden muss. Dass das zeitlich Verlaufene am Ende nur dadurch im Bewusstsein sich erhalten und zur Einheit verdichten könne, — ist eine solch offenbare Begriffsverwirrung, dass ich mich mit der Entwirrung des Confundierten wahrlich nicht zu befassen brauche. — Die Berufung auf Bilder, Vergleiche und Redewendungen wie die vom Aufbauen eines Musikstückes und dgl. ist gerade in diesem Falle, wo es sich um die Überwindung der Schranken des Zeitlichen und Räumlichen durch die synthetische Leistung unseres Geistes handelt, durchaus unzulässig. Der oben angeführte Hanslicksche Grundsatz: die Kunstgesetze seien nicht auf Grund eines allgemeinen Schönheitsbegriffes zu gewinnen, da sie untrennbar von den Eigentümlichkeiten des Materials wie der Technik seien, — wurzelt auf dem Boden Lessings, der die Ergebnisse seines Laokoons wesentlich der genauen Durchführung der Unterscheidung von Räumlichem und Zeitlichem auf ästhetischem Gebiete verdankt. Diese Unterscheidung zur Abgrenzung der Raumkünste von den Zeitkünsten folgerichtig weiter geführt zu haben ist ein Hauptresultat meiner erwähnten Abhandlung, die sich gerade hierbei gegen Hanslick und für die Wagner-Schopenhauer-Schule entscheiden musste, was die Ablehnung alles Raumgesetzlichen in musikalischen Bereiche anbelangt. Umsomehr ist es zu bedauern, dass Riemann auf die spezifische Differenz der Musik so wenig Gewicht legt, dass er am Schlusse jenes Aufsatzes seine Ansicht durch die Zeichnung eines Prismas zu erläutern und unterstützen sucht. Ein gründlicheres Missverstehen des Wesentlichen, worauf es bei der Synthese einerseits und dem Spezifischen der Zeitkünste, insbesondere der Musik, anderseits ankommt, ist kaum denkbar.

Die Synthese leichter und schwerer Töne dürfte so lange nicht wissenschaftlicher Untersuchung zugänglich sein, als sie nicht dadurch auf Empirie gegründet wird, dass für jene Forschungen ein Apparat konstruiert ist, vermittelt dessen die durch äussere Längung innerlich schwerer Töne sich ergebenden Dimensions- und

Gruppierungsverhältnisse innerhalb der Zählzeiten und des Taktersichtlich gemacht werden können.

Zum Schlusse fassen wir die Synthese innerhalb des spezifisch Melodischen ins Auge. Wertvolle Vorarbeiten haben Sechters Lehre vom einstimmigen Satze und Dyckerhoffs Kompositionsschule (III. T.) geliefert. Im Sinne des letzteren Werkes muss bei der Betrachtung melodischer Musterbeispiele das Figurale ausgeschieden und auf diese Weise der Kern herausgeschält werden.

Vier Gesetze der Melodiebildung lassen sich aufzeigen.

I. Die Auflösung des Harmonischen ins Melodische. Das Thema der H-Dur-Fuge im 2. Theile des wohltemp. Claviers liegt auf einer harmonischen Cadenz zu Grunde, welche auf's glücklichste dadurch maskiert ist, dass die gebrochenen Sextaccorde ins Melodische übergeführt u. z. bei drei realen Stimmen. Hier tritt das von Semper erkannte grosse Kunstgesetz der Maskierung in seiner Anwendbarkeit auf die Musik deutlich hervor.

II. Das Tetrachord als normale Grundlage des melodischen Kerns. Dem Tetrachord kommt innerhalb des Melodischen, wie schematisch die Tonleiter darstellt, dieselbe Bedeutung zu, wie der Cadenz innerhalb des Harmonischen. Die auf der Tonica und Oberdominante basierten Tetrachorde entsprechen in dieser Aufeinanderfolge als Ganzes der vollkommenen Cadenz.

Fasst man mit Ch. A. B. Huth den Begriff der Toneinheit als einen dimensional, im Gegensatz zu der hergebrachten Auffassungsweise, derzufolge der Begriff Dimension auf Intervalle Anwendung findet, so kann man auf das Tetrachord die Lamé'sche Proportionsreihe der Zahlen: 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21 u. s. w. anwenden, welche dem goldenen Schnitt entspricht. Darnach verhält sich die kleine Secunde zur grossen wie diese zur kleinen Terz, die grosse Secunde zur kleinen Terz wie diese zur Quart.

III. Die Umschreibung eines Mittelpunktes innerhalb des melodisch-harmonischen Tiefes und Höhen und die sich hieraus ergebende melodische Gegenbewegung. Will man diese auf das Tonhöhenverhältnis, also auf dem harmonischen Nebeneinander beruhende Ebenmässigkeit Symmetrie nennen, so gebe ich die Antwort gerne zu, widerspreche meiner oben gegebenen Erklärung das jedoch nicht, da dieselbe nur gegen die missbräuchliche Anwendung des Begriffes Symmetrie auf das sich in dem Nacheinander, in der Zeit entfaltende Rhythmische gerichtet ist. Das erste Thema d.

I. Satzes der V. Symphonie von Beethoven umschreibt in streng ebenmässiger Weise die Mittelpunkte g^1 und es^2 , somit im Ganzen c^2 . Das erste Thema des ersten Satzes der IX. Symphonie desselben Grossmeisters umkreist das d^2 in nicht minder gesetzestreuer Weise, wie besonders der sich zum d^1 herabschwingende Schluss zeigt, welcher das Gegenstück zur Erreichung des d^2 darstellt.

IV. Das Gesetz der harmonischen und melodischen Vermittlung. Aus der letzteren ging, wie wir oben sahen, die Verschärfung des Oberdominantklangs durch die Septime und des Unterdominantklangs durch die Sext hervor. Um melodisch schwieriger aufzufassende Schritte, wie den nach der Unterseptime zu vermitteln, finden wir beispielsweise bei S. Bach (Thema der B-Dur-Fuge im I. T. d. wohlk. Cl.) die Einschubung der Untersext vor, welche mit der vorhergehenden Tonica als Terz harmonisch verwandt ist, während sie anderseits mit der Unterseptime als Nachbarstufe melodische Verwandtschaft aufweist.

Diese praktischen Hinweise auf die Synthese innerhalb des Melodischen mögen zugleich als Andeutung genügen, wie das letztere selbst wieder eine Synthese des Harmonischen und Rhythmischen darstellt.

Der Kantianismus in Schweden.

Von Allen Vannérus in Stockholm.

I.

Die Kantlitteratur in Schweden 1786—1900.

Bibliographie.

1786.

Kant, I., Kritik der reinen Vernunft. Erwähnt in „Lärda tidningar ifrån Upsala“. Jahrg. 1786. No. 32.

1793.

Boëthius, D., Sententiæ in ethico-theologia Kantiana fundamentales. Disp. Resp. N. R. Hvalström. Upsaliæ 1793. 4º.

1794.

Stycken til befrämjande af rätta begrep om filosofien, dess ändamål och närvarande tilstånd utgifne af Daniel Boëthius. Upsala 1794. 8º. Innehåller bland annat: Förtjenar Kantiska filosofien en allmännare uppmärksamhet?

Stücke zur Beförderung richtiger Begriffe über die Philosophie, ihren Zweck und jetzigen Zustand, herausgegeb. von Daniel Boëthius. Enthält u. A. den Aufsatz: Verdient die Kantische Philosophie eine allgemeinere Aufmerksamkeit?

Muhrbeck, J. C., Dissertatio de futilitate objectionum philosophiæ criticæ recentioris in argumentum a priori pro existentia Dei. Disp. Resp. P. Ryberg. Gryphiswaldiæ 1794. 4º.

Fremling, M., Dissertatio philosophica de ideis et propositionibus universalibus. P. 1—2. Disp. Resp. J. P. Apelqvist, S. Thorén. Lundæ 1794. 4º.

1795.

Immanuel Kant, Biografiska underrättelser af A. In Litteraturtidning, utg. af G. A. Silfverstolpe. Bd. I. 1795, S. 245 o. f.

Biographische Nachrichten von A.

Höijer, B. C. H., Om anledningen, hufvudinnehållet och de senare framstegen och förbättringarna af den kritiska filosofien. Litteraturtidning, utg. af G. A. Silfverstolpe. Bd. 1—3. 1795—97.

Von der Ursache, dem Hauptinhalte und den letzten Fortschritten und Verbesserungen der kritischen Philosophie.

Christiernin, P. N., Försök till en alfvarsam och hufvudsakelig granskning af den Kantiska eller nya så kallade kritiska filosofien och det förmenta rena förnuftet. Upsala 1895. 8°.

Versuch einer ernsten und principiellen Prüfung der Kantischen oder neuen sogenannten kritischen Philosophie und der vermeintlichen reinen Vernunft . . .

Antwort auf die oben erwähnte von D. Boëthius herausgegebene Schrift vom Jahre 1794.

Artikel betreffend den Kantianismus und dessen Einführung in Schweden in „Stockholms-Posten“, „Upsala Tidning“ och „Extra Posten“. Siehe darüber Ljunggren, G. H. J., Svenska vitterhetens häfder efter Gustaf III: s. död. Th. 2, H. 4. Stockholm 1877. S. 574—78.

1796.

Höijer, B. C. H., Hvad är sensus communis? Litteraturtidning, utg. af G. A. Silfverstolpe. Jahrg. 1796.

Was ist sensus communis?

Kant, I., Om känslan af det sköna och höga. Öfversättning. Stockholm 1796. 8°.

Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Übersetzung.

Kant, I., Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Rec. in Litteraturtidning, utg. af G. A. Silfverstolpe. Bd. 2. 1796.

Kant, I., Zum ewigen Frieden. Rec. af Ir (= B. C. H. Höijer) in Litteraturtidning, utg. af G. A. Silfverstolpe. Bd. 2. 1796.

Gottmark, J., Kantiska s. k. filosofien ifrån des själfgjorda obegriplighet utvecklad, och til sit verkliga innehåll updagad. Stockholm 1796. 8°.

Die Kantische sogenannte Philosophie aus ihrer selbstgemachten Unbegreiflichkeit entwickelt und rücksichtlich ihres wirklichen Inhalts an den Tag gebracht.

Fremling, M., Dissertatio critica de spatio secundum decreta Kantiana. P. 1—4. Disp. Resp. G. Engstrand, J. Aurelius, N. Lidén, E. M. Billing. Lundæ 1796. 4°.

1797.

Kant, I., Grundläggning till metaphysiken för seder. Öfversättning af Daniel Boëthius. Upsala 1797. 8^o.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Übersetzung von Daniel Boëthius.

Kant, I., Grundläggning till metaphysiken för seder . . . Öfversättning . . . Rec. af E. (= C. G. af Leopold) in Läsning i blandade ämnen. Jahrg. 1797. H. 2—3.

Boëthius, D., Anmärkningar om moralitetens grund. I anledn. af rec. af Kants Grundläggning till metaphysiken för seder i n:o 2 och 3 af Läsning i blandade ämnen. Journal för svensk litteratur, utg. af G. A. Silfverstolpe. Bd. 1. 1797.

Bemerkungen über die Grundlage der Moralität. Veranlasst von der Recension von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in der erwähnten Zeitschrift: Läsning i blandade ämnen.

Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Rec. in Litteraturtidning, utg. af G. A. Silfverstolpe. Bd. 3. Jahrg. 1797.

Kant, I., Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre 1797. Rec. in Litteraturtidning, utg. af G. A. Silfverstolpe. Bd. 3. 1797.

1798.

Fremling, M., Försök til en granskning af Kantiska grunderna för odödlighet och en gud. Stockholm 1798. 8^o.

Versuch einer Prüfung der Kantischen Gründe der Unsterblichkeit und eines Gottes.

Kantiska philosophiens hufvudsatser i afseende på religion och samhällsordning. Läsning i blandade ämnen. Jahrg. 1798.

Die Hauptsätze der Kantischen Philosophie in Bezug auf Religion und Gesellschaftsordnung.

Kant, I., Grundläggning till metaphysiken för seder. Öfvers. Rec. in Journal för svensk litteratur, utg. af G. A. Silfverstolpe. Bd. 2. 1798.

Recension von Kants: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (Übersetzung.)

Valda stycken til uplysning i den Kantiska filosofien. Stockholm 1798. 8^o. Innehåll: Undersökning öfver filosofiens begrep och de filosofiska systemernas olika värde. Öfvers.-Kort utdrag ur Kants Kritik af det rena förnuftet. — Utkast till Kants litteraire lefnad. — Utdrag af ett bref från hr

F—g (= Fremling) till herr B—k (= Bilmark) rörande Kantiska filosofien.

Ausgewählte Stücke zur Aufklärung in der Kantischen Philosophie. Auszug aus der Kritik d. r. Vernunft. Entwurf zu Kants Biographie. Auszug aus einem Briefe betreffend die Kantische Philosophie.

1799.

Fremling, M., Dissertatio philosophica de origine et constitutione philosophiæ theoreticæ Wolfianæ et Kantianæ. Disp. Resp. L. M. Wieslander. Lundæ 1799. 4^o.

Hoof, J. O., Dissertatio philosophica de progenie Kantianismi in philosophia Fichtiana lucide manifestata. Disp. Resp. A. J. Lundquist. Gryphæ 1799. 4^o.

Roos, A., Dissertatio philosophica de summo bono secundum decreta philosophiæ criticæ. Disp. Resp. D. O. Stocke. Lundæ 1799. 4^o.

Wählin, L. P., Specimen philosophicum de argumento libri qui inscribitur Kritik der reinen Vernunft. Disp. Resp. C. A. Tiliander. Lundæ 1799. 4^o.

Cederschiöld, F. J., Aphorismi philos. discrimen judiciorum cel. Kantii analyticorum et syntheticorum proponentes. Disp. Resp. M. Stenholm. Lundæ 1799. 4^o.

1800.

Hesslén, N., Dissertatio theologica de interpretatione Scripturæ S:æ secundum Kantium. P. 1—2. Disp. Resp. L. P. Wählin, C. J. Eberstein. Lundæ 1800. 4^o.

1801.

Fremling, M., Dissertatio philosophica de discrimine idealismi Fichtiani et Kantiani. Disp. Resp. M. Stenholm. Lundæ 1801. 4^o.

Religion och dygd (enligt Kant). Läsning i blandade religionsämnen, utg. af Johan Möller. H. 1—2. 1801, 02.

Religion und Tugend nach Kant.

1802.

Tegnér, E., Commentatio quæstionis: an congruenter præceptis suis ponere Res per se, animum afficientes, cel. Kantius possit. Disp. Resp. P. Cronsten. Lundæ 1802. 4^o.

Högmark, P., Dissertatio philosophica de categoriarum, ex mente Kantii, ortu et pretio. P. 1. Disp. Resp. N. Ruus. Upsaliæ 1802. 4^o.

1803.

Om Kantiska philosophien i Frankrike. Allmän litteraturtidning
utg. af ett sällskap i Åbo. Årg. 1803. N: o 17.

Über die Kantische Philosophie in Frankreich.

1804.

Lagus, A. J., Immanuëlis Kant de tempore doctrina breviter dilucidata. 1. Expositio metaphysica. Disp. Resp. H. Arenius.
Åboæ 1804. 4^o.

1810.

Wasianski, E. A. C., Immanuel Kant i sina sista lefnadsår. Ett bidrag till kännedom af hans karakter och husliga lefnad utur dagliga umgänget med honom. Öfversättning. Upsala 1810. 8^o.

I. Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntniss seines Charakters und seiner häuslichen Verhältnisse.

1813.

Cederschiöld, F. J., Dissertatio philosophica de summo morum doctrinæ Kantianæ principio. P. 1—4. Disp. Resp. C. M. Söderström, G. H. Scharffenberg, G. E. Rosengren, D. Sjöström. Lundæ 1813. 4^o.

1815.

Dahl, P., De discrimine philosophiæ criticæ et disciplinæ, quæ ab identitate nomen habet, dissertatio philosophica. Disp. Resp. G. A. Broberg. Lundæ 1815. 4^o.

Södermark, A., „De discrimine philosophiæ criticæ et disciplinæ, quæ ab identitate nomen habet“. 1—4. Disp. Resp. E. O. Sundberg, J. H. Horner, A. Byström, O. J. Gumælius. Upsalæ 1815. 4^o.

1818.

Grubbe, S., Dissertatio præcipuas, quæ in critica Kantii disciplina inerant, novissimæ speculationis causas breviter adumbrans. Disp. Resp. C. L. Höjer. Upsaliæ 1818. 4^o.

1819.

Kant, I., Öfversigt af Emanuel Svedenborgs andelära. In Em. Svedenborgs Tankar och syner i andelige ämnen. Stockholm 1819. 8^o. — 2:a uppl. Stockholm 1858. 8^o.

„Übersicht über Emanuel Svedenborgs Geisterlehre“ [Auszug aus den „Träumen eines Geistessehers . . .“]

1821.

Eberstein, C. C., *Dissertatio philosophica de libertate animi ex principiis Kantianis, Fichtianis et Schellingianis.* Disp. Resp. A. B. Carlberg. Londini Gothorum 1821. 4^o.

1827.

Hammarsköld, L., *Grunddragen af filosofiens historia från de äldsta till närvarande tider.* Afd. 3. 1827. Kant samt hans anhängare och motståndare.

Grundzüge der Geschichte der Philosophie. Über Kant, seine Anhänger und Gegner.

1830.

Grubbe, S., *Praktiska filosofiens historia.* Immanuel Kant. In Samuel Grubbes Filosofiska skrifter i urval, utg. af Axel Nyblæus. Bd. 2. Lund 1877.

Geschichte der praktischen Philosophie.

1831.

Leopold, C. G. af, *Stycken om Kantiska filosofien.* 1. Om Kant och den nya filosofien. 2. Om metafysikens princip, enligt Kant, eller om de s. k. syntetiska omdömen a priori. 3. Om moralitetens princip, enligt Kant, i anledning af hans *Metaphysik der Sitten.* In C. G. af Leopolds Samlade skrifter. Bd. 4. 1831.

Aufsätze über die Kantische Philosophie. 1. Ueber Kant und die neue Philosophie. 2. Ueber d. Princip d. Metaphysik oder über d. synthetischen Urteile a priori. 3. Ueber d. Princip der Moralität im Anschluss an seine Metaphysik der Sitten.

1833.

Hoflund, J. W., *Placita Stoicorum nonnulla, quæ summum spectant moralitatis principium, cum Kantianis comparata.* P. 1—2. Disp. Resp. C. G. Brunberg, A. P. Dalhström. Londini Gothorum 1833. 4^o.

1838.

Boström, C. J., *Immanuel Kant.* In *Schema af filosofiens historia.* Skrifter af C. J. Boström, utg. af H. Edfeldt. D. 2. Upsala 1883. S. 95 o. f.

Ueber Kant — in der angeführten Uebersicht der Geschichte der Philosophie.

1839.

Ribbing, S., Anmärkningar vid præmisserna till Kants system.
Upsala 1839. 8^o.

Bemerkungen zu den Prämissen des Kantischen Systems.

Lénström, C. J., Konst-theoriernas historia. Upsala 1839. 8^o.

Über Kant, S. 128 o. f.

Die Geschichte der Kunst-Theorien.

1841—42.

Geijer, E. G., Föreläsningar öfver människans historia . . . utg.
af S. Ribbing. Stockholm 1856. 8^o. Über Kant, S. 69 o. f.,
m. fl. st. Ny uppl. Stockholm 1877. 8^o.

Vorlesungen über die Geschichte des Menschen.

1844, 1848—49.

Boström, C. J., Föreläsningar i religionsfilosofi . . . utg. af S.
Ribbing. Stockholm 1885. 8^o. Über Kant, S. 97 o. f.,
m. fl. st.

Vorlesungen über Religionsphilosophie.

1846.

Rietz, J. E., Moral-filosofiens historia. Lund 1846. 8^o. Über
Kant, S. 87 o. f.

Geschichte der Moral-Philosophie.

1850—51.

Nyblæus, J. A., Framställning af den filosofiska methodens
utveckling från Kant till Hegel. Acad. afh. 1—2. Upsala
1850—51. 8^o.

*Darstellung der Entwicklung der philos. Methode von Kant
bis auf Hegel.*

1851.

Nordvall, A. L., Om Kants deduktion af de rena förståndsbe-
greppen. Akad. afh. Upsala 1851. 8^o.

Ueber Kants Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

1856.

Ljunggren, G. H. J., Framställning af de förnämsta esthetiska
systemerna. Kants ästhetische Ansichten in Th. 1. Lund 1856.
8^o. 2:a uppl. Lund 1869. 8^o.

Darstellung der vornehmsten ästhetischen Systeme.

1857.

Widén, P., Granskning af Kants matematiska construction.
Akad. afh. Upsala 1857. 8^o.

Prüfung von Kants mathematischer Construction.

Lagerlöf, B. C., Jemförelse emellan Cartesii medfödda ideer och Kants rena förståndsbegrepp. Akad. afh. Upsala 1857. 8°.

Vergleich zwischen Cartesius' angeborenen Ideen und Kants reinen Verstandesbegriffen.

Lagerberg, C. P., Kritisk framställning af Kants åsigt om rum och tid. Akad. afh. Upsala 1857. 8°.

Kritische Darstellung von Kants Ansicht über Raum und Zeit.

Kant, I., Om själens kraft att endast genom föresatts göra sig till herre öfver sina sjukliga känslor. Utgifven och med anmärkningar försedd af C. W. Hufeland. (Efter originalets 9:de uppl.) Göteborg 1857. 8°.

Von der Macht des Gemüts etc. Uebersetzung.

1859.

Nilenius, J. N., Om den betydelse, i hvilken Kant och Jacobi fatta förståndet och förnuftet. Akad. afh. Lund 1859. 8°.

Von der Bedeutung, in der Kant und Jacobi die Begriffe Verstand und Vernunft fassen.

1862.

Kant, I., Om själens förmåga att genom blotta föresatser blifva herre öfver sjukliga känslor. Utgifven och försedd med anmärkningar af C. W. Hufeland. Öfvers. från 6:te uppl. Stockholm 1862. 8°. — 2:a uppl. Stockholm 1866. 8°.

Von der Macht des Gemüts etc. Uebersetzung.

1863.

Schéele, K. H. G. von, Öfversigt af de olika sätt, hvarpå det ontologiska beviset för Guds existens blifvit framställt. Akad. afh. Upsala 1863. 8°. Om Kant, S. 13 o. f.

Uebersicht der verschiedenen Art und Weise, in der der ontologische Beweis für die Existenz Gottes aufgestellt worden ist.

Leander, P. J. H., Om substansbegreppet hos Kant och de tänkare, som från honom utgått. Akad. afh. Lund 1863. 8°.

Von d. Substanzbegriff bei Kant und den Denkern, die von ihm ausgegangen sind.

Engstrand, C. J. H., Kritik af realismen . . . Akad. afh. Upsala 1863. 8°. Über Kant, S. 27 o. f.

Kritik des Realismus.

1864—69.

Ribbing, S., Grundlinier till philosophiens historia. Upsala 18—69. 8°. Über Kant, S. 283 o. f. — 2:a uppl. Ups. 1872—73, S. 276 o. f.

Grundlinien zur Geschichte der Philosophie.

1866.

Stenquist, J. U. G., Kants religions-filosofi enligt Religion innhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Akad. afh. Stockholm 1866. 8°.

Kants Religions-Philosophie nach der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Stenhammar, E. H. T., Har Kant angifvit den rätta grund för kunskapens allmängiltighet och nödvändighet? Akad. a Upsala 1866. 8°.

Hat Kant den richtigen Grund der Allgemeingültigkeit u Notwendigkeit der Erkenntnis angegeben?

1867.

Fagerlund, C. T., Om det moraliskt ondas grund enligt Ka Fichte, Schelling och Schleiermacher. Akad. afh. Lu 1867. 8°.

Ueber den Grund des moralisch Bösen nach Kant etc.

1868.

Malmström, B. E., Grunddragen af svenska vitterhetens histor Kantiska filosofien, dess inverkan på politiken och theologi samt öfriga vetenskaper. D. 4. Örebro 1868. 8°.

Grundzüge der Geschichte der schwedischen schönen Literatur. Die Kantische Philosophie, ihr Einfluss auf die Politik und Theologie nebst den übrigen Wissenschaften.

1869.

Sjöholm, L. A., Det historiska sammanhanget mellan Hunskepticism och Kants criticism. Akad. afh. Upsala 1869.

Der geschichtliche Zusammenhang zwischen Humes Scepticismus und Kants Criticismus.

Lagerström, G. O., Om pligtbegreppet hos Kant enligt „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ och „Kritik der praktischen Vernunft“. Akad. afh. Upsala 1869. 8°.

Ueber den Pflichtbegriff bei Kant.

Klingberg, A. G., Kants kritik af Leibnizianismen. Akad. a Upsala 1869. 8°.

Kants Kritik des Leibnizianismus.

1872.

Burmann, E. O., Om kunskapens möjlighet. Akad. afh. Stockholm 1872. 8°. Über Kant, S. 14 o. f.

Ueber die Möglichkeit der Erkenntnis.

Jakobsson, G., Om Kants „Grundläggning till sedernas metafysik.“ Akad. afh. Upsala 1872. 8°.

Ueber Kants Grundlegung zur Met. der Sitten.

1875.

Nyblæus, J. A., Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet . . . Über Kant in Bd. 1: Afd. 2, S. 1 o. f. Lund 1875. 8°.

Die philosophische Forschung in Schweden vom Ende des 18ten Jahrhunderts.

1876.

Bring, G. J. M., Immanuel Kant såsom metafysiker och religionsfilosof. Akad. afh. 1—2. Lund 1876. 8°.

I. Kant als Metaphysiker und Religionsphilosoph.

Bring, G. J. M., Immanuel Kants förhållande till den filosofiska teologien . . . Lund 1876. 8°.

I. Kants Verhältniss zur philos. Theologie.

1877.

Åberg, L. H., Om familjens begrepp och väsentligaste grundformer. Akad. afh. Upsala 1877. 8°. Über Kant, S. 85 o. f.

Ueber den Begriff der Familie und deren wesentliche Grundformen.

Sahlin, C. Y., Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar . . . Upsala 1877. 8°. In Upsala univ:s årsskrift 1877. Festskrifter.

Kants, Schleiermachers und Boströms ethische Grundgedanken.

Ljunggren, G. H. J., Svenska vitterhetens häfder efter Gustaf III: s. död. Om Kantianismens införande i Sverige. D. 2. Lund 1877. 8°. Om Kantska filosofien vid universiteten. D. 3. Lund 1881. 8°.

Geschichte der schwedischen schönen Litteratur nach dem Tode Gustav III. Ueber die Einführung des Kantianismus in Schweden. Von der Kantischen Philosophie an den Universitäten.

1878.

Edfeldt, H., Kants lära om det moraliskt onda. Upsala 1878. 8°.

Kants Lehre vom moralisch Bösen.

Åberg, L. H., Bidrag till en framställning och kritik af Kants lära om det moraliskt onda. Upsala 1878. 8°. In Upsala univ:s årsskrift 1878.

Beiträge zu einer Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre vom moralisch Bösen.

1878—79.

Wadstein, E. A., Studier öfver Kants teoretiska kriticism. Lund 1878—79. 4°. In Lunds univ:s årsskrift 1878—79.

Studien über Kants theoretischen Kriticismus.

1882.

Edfeldt, H., Om den Boströmska filosofiens förhållande till den Kantiska. Upsala 1882. 8°. In Upsala univ:s årsskrift. 1882.

Ueber das Verhältniß der Boströmschen Philosophie zur Kantischen.

1883.

Edfeldt, H., Om den Boströmska filosofiens förhållande till de historiskt gifna filosofiska systemer, som äro hennes förutsättningar. In Skrifter af C. J. Boström, utg. af H. Edfeldt. D. 1. Upsala 1883. Om Kant, S. 54 o. f.

Ueber das Verhältniß der Boströmschen Philosophie zu den geschichtlich gegebenen Systemen, welche ihre Voraussetzungen sind.

1884.

Burman, E. O., Om Kants kunskapslära. Upsala 1884. In Upsala univ:s årsskrift 1884.

Kants Erkenntnistheorie.

Bendixson, A., Artikeln Kant in Nordisk Familiebok. Konversationslexikon och realencyklopedi. Bd. 8. Stockholm 1884.

Der Artikel: „Kant“ im „Nordischen Familienbuch“.

1885.

Bendixson, A., Kritiska studier till Kants transscendentala ästhetik. Akad. afh. Upsala 1885. 8°.

Kritische Studien über Kants transsc. Ästhetik.

1886—87.

Geijer, K. R., Hermann Lotzes tankar om tid och timlighet i kritisk belysning ... Lund 1886—87. In Lunds univ:s årsskrift. Tom. XXII. Über Kant, S. 55 o. f.

H. Lotzes Gedanken über Zeit und Zeitlichkeit in kritischer Beleuchtung.

1889.

Norelius, J. G. A., Om Kants sedelära med särskild härsyn till dess reformatoriska betydelse. Akad. afh. Upsala 1889. 8°.

Ueber Kants Sittenlehre hinsichtlich ihrer reformatorischen Bedeutung.

1891.

Norelius, J. G. A., Grunddragen af Kants „Kritik der Urtheilskraft“. Upsala 1891. 8°.

Grundzüge der „Kritik der Urteilstkraft“.

1892.

Nyström, A. K., Allmän kulturhistoria eller det mänskliga lifvet i dess utveckling. Über Kant in Th. 6. 1892. S. 98 o. f.

Allgemeine Kulturgeschichte oder das menschliche Leben in seiner Entwicklung.

1893.

Larsson, H., Kants transscendental deduktion af kategorierna. 1. Akad. afh. Lund 1893. 8°.

1894.

Burman, E. O., Om Schleiermachers kritik af Kants och Fichtes sedeläror. Upsala 1894. 8°.

Ueber Schleiermachers Kritik der Kantischen und Fichteschen Sittenlehren.

Cavallin, P., Identiska och syntetiska satser. En kritisk-antikritisk undersökning. Akad. afh. Lund 1894. Über Kant, S. 14 o. f.

Identische und synthetische Sätze.

1895.

Åberg, L. H., Två provföreläsningar. Uppsala 1895. 8°. Läran om den mänskliga viljans frihet under den moderna tiden till och med Kant, S. 19 o. f.

Zwei Probevorlesungen. Die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens während der modernen Zeit bis auf Kant.

Hägerström, A., Om den moraliska känslan och driften såsom förnuftiga i den moderna rationalismens hufvudformer. Upsala 1895. 8°. Kants lära om den moraliska känslan såsom förnuftig, S. 2 o. f.

Ueber das vernünftige moralische Gefühl, wie es in den Hauptformen des modernen Rationalismus vorkommt. Kants Lehre vom vernünftigen moralischen Gefühle.

1896.

Bensow, O., Till Kants lära om tinget i och för sig. Akad. afh. Lund (tr. Stockholm) 1896. 8°.

Zu Kants Lehre vom Dinge an sich.

Vannérus, Allen, En Kant-tidskrift. In Ord och Bild. H. 6.

Eine Kant-Zeitschrift („Kantstudien“).

Vannérus, Allen, Kants apperceptionsbegrepp. I afhandlingar Vid studiet af Wundts psykologi, kap. 19. Stockholm 1896.

Kants Apperceptionsbegriff. In der Abhandlung: Beim Studium der Wundtschen Psychologie.

Liljeqvist, P. E., Antik och modern sofistisk. Göteborg 1896.

In Göteborgs Högskolas årsskrift 1896. Über Kant, S. 153 o. f.

Antike und moderne Sophistik.

Wikner, C. P., Filosofiens historia efter Pontus Wikners kollegium . . . utgifven af S. G. Youngert. Rock Island 1896.

Über Kant, S. 171—187.

Die Geschichte der Philosophie nach Pontus Wikners Kollegium herausgegeben von S. G. Youngert.

1897.

Strömberg, J. D., Undersökningar i lären om själ och kropp.

Akad. afh. Lund 1897. Über Kant, S. 17 o. f.

Untersuchungen zur Lehre von Seele und Körper.

Klingberg, G., Om den sinnliga erfarenheten. I festskriften

„At minnet af Christopher Jacob Boström“. Stockholm 1897.

Über Kant, S. 314 o. f.

Von der sinnlichen Erfahrung. In der erwähnten Festschrift.

Boström, Gustaf, Kritisk jemförende framställning af Kants och Schopenhauers etiska grundtankar särskildt med hänsyn till deras frihetslära och moralprincip. I. Kritisk framställning af Kants frihetslära. Akad. afh. Lund 1897. (Auch in Lunds universitets årsskrift 1898.)

Kritische Darstellung der ethischen Grundgedanken Kants und Schopenhauers. I. Kritische Darstellung der Freiheitslehre Kants.

1898.

Norström, Vitalis, Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien? I. In Göteborgs Högskolas årsskrift 1898. Über Kant, S. 63 o. f.

Was bedeutet ein moderner Standpunkt in der Philosophie?

1899.

Liljeqvist, P. E., Inledning till psykologien. In Göteborgs Högskolas årsskrift 1899. Über Kant, S. 147 o. f.

Einleitung in die Psychologie.

Larsson, H., Gränsen mellan sensation och emotion. In Lunds universitets årsskrift 1899. Über Kant, S. 11 o. f.

Das Verhältniß zwischen Sensation und Emotion.

Pira, K., Kantianism och Boströmianism. In Östersunds högre allm. läroverks redogörelse för 1899.

Schéele, F. A. von, Om själens odödlighet. En föreläsning. Upsala 1899. Über Kant, S. 13 o. f.

Von der Unsterblichkeit der Seele. Eine Vorlesung.

1900.

Rydberg, Viktor, Filosofiska föreläsningar. I. Materialism och idealism. Stockholm (tr. Göteborg) 1900. Über Kant, S. 350 o. f.

Philosophische Vorlesungen.

Gibson, A. E., Doc. Fr. v. Schéele om själens odödlighet. En kritisk undersökning rörande Doc. v. Schéeles ställning till den Platonska och Kantska odödlighetsfilosofien.

Ueber Doc. v. Schéeles Darstellung der Platonischen und Kantischen Unsterblichkeitsphilosophie.

Landström, G., Locke och Kant. Ett bidrag till utredningen af transscendentalfilosofiens historiska förutsättningar och betydelse. Akad. afh. Upsala 1900. 8°.

Locke und Kant. Ein Beitrag zur Erörterung der geschichtlichen Voraussetzungen und Bedeutung der Transscendentalphilosophie.

II.

Über den Kantianismus in Schweden.

Ich habe mich bemüht im vorhergehenden Verzeichnisse alles zusammenzustellen, was die schwedische Litteratur von Schriften und Darstellungen über Kant und seine Philosophie besitzt. Dass die Bibliographie absolut vollständig sei, wage ich freilich nicht zu behaupten. Als eine bibliographische Grundlage für das Studium des Kantianismus in Schweden ist sie indessen jedenfalls dienlich.

Die jetzt folgende Darstellung strebt dagegen durchaus nicht nach Vollständigkeit. Sie würde dann einen eingehenden Kommentar zur vorausgeschickten Bibliographie ausmachen — ein in diesem Zusammenhange gar zu weitläufiges Unternehmen. Wie er vorliegt, enthält mein Aufsatz nur einige Notizen über die Einführung des Kantianismus in Schweden nebst einer Andeutung über dessen Bedeutung für die national schwedische Philosophie: den Boströmianismus. Auch auf die Frage, wie hoch dieses letztere System den Kantianismus schätzt, wird die Antwort, wenigstens zum Teil, gegeben werden.

Kant selbst hat eine Zeit lang seine Aufmerksamkeit einem schwedischen Manne gewidmet. Es geschah dies, als er in den „Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“ Emanuel Swedenborg als „den Erzphantasten unter allen Phantasten“ figurieren liess¹⁾. Ich weiss nicht, ob der alt gewordene Kant je von der Aufmerksamkeit Kenntniss erhielt, welche die Schweden ihrerseits ihm widmeten. Aber gewiss ist, dass die „Kritik der reinen Vernunft“ bald in Schweden bekannt wurde, und dass so der Kantianismus mit schwedischer philosophischer Forschung und schwedischer Bildung amalgamiert wurde — ein bedeutungsvolles Ereignis in der Geschichte des schwedischen Denkens.

Eines der ersten Male — vermutlich überhaupt zum ersten Mal — wird das Hauptwerk Kants in schwedischer Litteratur erwähnt in einer Notiz in „Lärda tidningar från Upsala“ von dem 12. Aug. 1786. Es wird folgenderweise angekündigt: „Unter den Büchern in der sogenannten neueren oder eklektischen Philosophie, die heutzutage in Deutschland das grösste Aufsehen erregen, befindet sich Professor Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, die 1781 auf 856 Seiten in Riga erschien. Dieses tief-sinnige Buch, das den Zweck verfolgt, sowohl die Logik („Logican“) als die Metaphysik („Metaphysican“) in einer in der Erfahrung gegründeten und zum allgemeinen Leben angepassten Weise dar-

¹⁾ Über einen auf Swedenborg bezüglichen Brief Kants an Charlotte von Knobloch, vgl. auch Documents concerning the life and Character of Emanuel Swedenborg collected by R. L. Tafel, Vol. I: Part. 1, London 1877, S. 620—28. Das deutsche Original dieses Briefes ist in Borowski's Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants, Königsberg 1804, S. 211 zu finden. Siehe überdies Überweg-Heinze, Grundriss, 6. Aufl., Tl. 3, S. 206.

zustellen, hat zwei aufgeklärte Beurteiler unter den ausgezeichnetsten zeitgenössischen Philosophen Deutschlands gefunden. Der weitberühmte Herr Plattner hat es in eine neue und sehr verbesserte Auflage seiner „Philosophischen Aphorismen“ zur Untersuchung aufgenommen; und ohne erwähnt zu sein, ist es auch in den „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes“ des unlängst verstorbenen Juden Moses Mendelssohn besprochen. Nicht lange danach wurden sowohl in Upsala als auch in Lund über die Kantsche Philosophie Vorlesungen gehalten, an ersterer Stelle von Professor Daniel Boëthius, an letzterer von Professor Mattheus Fremling¹⁾. Die Zeit für das eigentliche Eindringen des Kantianismus in Schweden ist jedoch die zwischen 1794—98, in der es zu heissen Kontroversen zwischen den Anhängern und Gegnern der neuen Philosophie kam. Unter den ersteren ist ausser D. Boëthius das junge Kraftgenie Benjamin Höijer vorzugsweise zu erwähnen; als Widersacher traten P. N. Christiernin (Professor in Upsala), J. Gottmark, C. G. af Leopold, der berühmte Dichter und Bildungsförderer, sowie der eben genannte Fremling auf. Unter den Gegnern des Kantianismus befanden sich natürlicherweise auch die Theologen, unter ihnen besonders der Religionslehrer des Königs Gustav IV. Adolf, der Bischof J. G. Flodin.

Es mag hier kurz berichtet werden, wie dieser Streit verlief, in dem der vorher an den Universitäten herrschende Lockianismus weichen musste und die Richtung innerhalb der schwedischen Philosophie, die diese als „rationalen Idealismus“ zu bezeichnen pflegt, ihre Weihe erhielt.

Nachdem Boëthius durch seine Vorlesungen an der Universität Upsala die Aufmerksamkeit auf Kant gerichtet hatte, gab er 1794 ein Büchlein heraus mit dem Titel: *Stycken til befrämjande af rätta begrep om filosofien, dess ändamål och närvarande tilstånd* (Stücke zur Beförderung richtiger Begriffe über die Philosophie, ihren Zweck und jetzigen Zustand). Es enthält fünf kleine Abhandlungen, von denen nur eine von Boëthius selbst verfasst ist. Von den übrigen kommt zunächst der Aufsatz hier in Betracht, der die Frage behandelt: Verdient die Kantsche Philosophie eine allgemeinere Aufmerksam-

¹⁾ Siehe Weibull, M. und Tegnér, E., *Lunds universitets historia*, Bd. 2, S. 268.

keit? Der Artikel beschäftigt sich eingehend mit dem Kantianismus, dessen Studium er befürwortet. Als das erste Dokument über den Kantianismus in Schweden hat das Buch ja ein gewisses Interesse für die schwedische Philosophie, aber im Übrigen bietet es nicht viel Merkwürdiges. Es trägt nicht im Mindesten den Charakter einer zündenden Agitationsschrift, und es ist daher nicht leicht einzusehen, wie es die Geister entfachen konnte. Weitaus bedeutender ist Höijers Abhandlung Om anledning, hufvud-innehållet och de senare framstegen och förbättringarna af den kritiska filosofien (Von der Ursache, dem Hauptinhalte und den letzten Fortschritten und Verbesserungen der kritischen Philosophie), in der von G. A. Silfverstolpe herausgegebenen „Litteraturtidning“ publiciert, welche Zeitschrift als das Organ des Kantianismus in Schweden zu betrachten ist. In dieser noch heute lesenwerten Abhandlung, die die aufrichtigste Bewunderung für Kant atmet, wird auf ihn mit folgenden Worten aufmerksam gemacht: „In unseren Tagen haben sich die alten philosophischen Systeme, von deren Hauptsätzen alle diejenigen bisher ausgegangen sind, welche die wichtigen Untersuchungen über den Menschen und seine höchste Bestimmung in Angriff genommen haben, schliesslich so entwickelt, dass alle Schwierigkeiten sichtbar geworden sind und eine allgemeine Reform eben dadurch möglich und notwendig geworden ist. Diese Reform ist von einem Manne begonnen und grösstenteils auch von ihm durchgeführt worden, der, in welchem Wissenschaftszweig es auch sei, noch wenige Seinesgleichen gehabt hat, vor dessen scharfem Blick die Natur mit Gehorsam ihre Geheimnisse zu eröffnen scheint. Ihn, den gewaltigen Genius, neidlos zu ehren und in ihm den Wohlthäter kommender Jahrhunderte nach Gebühr zu feiern, ist eine Aufgabe, die erst von der dankbaren Nachwelt in ihrer ganzen Grösse wird erfasst werden können. Unseren meisten Lesern dürfte der Name dieses Mannes schon bekannt sein. Er ist der noch lebende Professor Kant in Königsberg. Über die neue Philosophie, deren Stifter er ist, und die nach ihrer Hauptaufgabe den Namen der kritischen bekommen hat, wollen wir einen Bericht geben. Aber wenn es diesem ausserordentlichen Manne gelungen ist, die philosophischen Untersuchungen zu der Höhe zu führen, dass nur noch ein Schritt fehlt, um die Gewissheit und den Zusammenhang zu erreichen, welche man in der Philosophie so lange vergebens gesucht hat, so mögen wir doch

nicht der Verdienste der Geister vergessen, die vor ihm die Fackel getragen und die vorher die Begriffe so entwickelt haben, dass er nur die letzte Hand an dieses grosse Unternehmen zu legen brauchte“. Eine eingehendere Darstellung des Inhaltes der Kantischen Philosophie hat Höijer jedoch nicht gegeben. Das, was von der Abhandlung vorliegt, ist eigentlich nur ein einleitender geschichtlich-kritischer Bericht, der sich vorzugsweise mit den philosophischen Grundgedanken eines Des Cartes, Locke, Leibniz und Hume beschäftigt. Es ist zu bedauern, dass die Darstellung eben an der Schwelle des Kantischen Gedankengebäudes abgebrochen werden sollte, zu dessen geistreicher Rekonstruktion Höijer zweifelsohne der geeignete Mann gewesen wäre. Auch in einem anderen in derselben Zeitschrift eingeführten Aufsatz: *Hvad är sensus communis?* (Was ist sensus communis?) (1796) weist Höijer auf die kritische Philosophie hin als die, welche zuerst mit Erfolg die Gründe, d. h. die Gesetze der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, aufgesucht und angegeben habe, welche allein die Allgemeingültigkeit unserer Urteile erklären könne, wozu hingegen die besonders von Christiernin befürwortete Common-sense-Philosophie unfähig wäre. „Ich glaube auch“, heisst es weiter, „dass man mit Recht behaupten kann, dass eine kritische Untersuchung über die Seelenvermögen in angedeuteter Hinsicht als Grundlegung vorausgehen muss, ehe man eine solide Philosophie erwarten kann, und dass der gewöhnliche Ausweg, sich auf den gesunden Verstand, Sensus communis, zu berufen, nichts anderes als schwankende und unzuverlässige Entscheidungen geben kann.“ — Boëthius selbst, damals der Hauptvertreter des Kantianismus in Schweden, diente weiter der guten Sache durch eine Übersetzung (1797) von Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, dieses unsterblichen Büchleins, das noch heute mit superlativischen Ausdrücken charakterisiert zu werden pflegt, so oft es von den Vertretern der idealistischen Philosophie in Schweden erwähnt wird, z. B. von dem jetzigen Führer dieser philosophischen Richtung O. Y. Sahlin.

Um einigermaßen den Sturm der Entrüstung verstehen zu können, den das Aufkommen des Kantianismus erweckte, besonders bei dem alten Professor der theoretischen Philosophie in Upsala, P. N. Christiernin, mag man bedenken, dass er „ein unverbesserlicher Lockianer“ war, der sein ganzes Leben hindurch für den englischen Meister gearbeitet hatte, und dass eben

der Mann, der sich jetzt zum Vertreter der Kantischen Philosophie machte, einst der Schüler Christiernins gewesen war und sich zu derselben Lehre wie er bekannt hatte¹⁾. Der erste Ausfall Christiernins gegen Boëthius und den Kantianismus wird 1795 in der Schrift *Försök till en alfvarsam och hufvudsakelig granskning af den Kantiska eller nya s. k. kritiska filosofien och det förmenta rena förnuftet* (Versuch einer ernsten und principiellen Prüfung der Kantischen oder neuen sogenannten kritischen Philosophie und der vermeintlichen reinen Vernunft) gemacht. Was Christiernin hier im Tone hoher Autorität gegen den Kantianismus ausführen zu dürfen glaubt, wirkt auf einen heutigen Leser zumeist wie eine lächerliche Kuriosität. Aber nicht genug mit der gewaltigen Schar von Anmerkungen in der Form dogmatischer „Erläuterungen“! In der „Upsala Tidning“ liess er kleinliche Angriffe gegen die neue Philosophie hageln. Schliesslich scheint der von Natur unruhige und kampf lustige Mann seiner von dieser Streitigkeit zur Erbitterung gesteigerten, schlechten Laune in verschiedenen despotischen Handlungen Luft gemacht zu haben. Die Jugend, die sich benachteiligt glaubte, machte einen förmlichen Auflauf; der 70jährige Greis wollte sich an die Spitze der akademischen Wache stellen, um die Ansammlung zu zerstreuen; mit Mühe wurde er davon abgehalten. Als die Wache um Verhaltensbefehle bat, rief er in der Hitze: „Haut, stecht, schiesst, ich bürge für das Leben!“ Schliesslich musste sich die Regierung dazwischen legen, und Christiernin wurde von der Verwaltung des Rektorats suspendiert²⁾.

Christiernin hatte einen würdigen Sekundanten in J. Gottmark, dessen Schrift: *Kantiska s. k. filosofien ifrån des själfgjorda obegriplighet utvecklad och til sit wärkliga innehåll uppdagad* (Die Kantische sogenannte Philosophie aus ihrer selbstgemachten Ungreiflichkeit entwickelt und rücksichtlich ihres wirklichen Inhalts an den Tag gebracht) 1796 erschien. Sie ist „an die Herren Beförderer der Kantischen sogenannten Philosophie“ adressiert und nimmt sich ausdrücklich vor, zu beweisen, „dass die Philosophie Kants keine Philosophie sei, sondern eine Taschenspielerei; und zweitens, dass auch diese Taschenspielerei so weit sie als eine philosophische hervortreten und sein will, eine im

¹⁾ Cfr. Malmström, Grunddragen af svenska vitterhetens historia, D. 4, S. 112—113.

²⁾ Ljunggren, Svenska vitterhetens häfder, D. 2, S. 578—79.

höchsten Grade sowohl unwürdige als schädliche Unternehmung ist“. Auch dieses Schriftchen gehört also zum Kuriositätsgenre.

Im folgenden Jahre erschien dagegen in „Läsning i blandade ämnen“ eine Recension über die von Boëthius übersetzte „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten“, die ihren Gegenstand in würdiger Weise der Kritik unterzog. Der Verfasser war C. G. af Leopold. Mit grosser Bewunderung für Kant, von dessen Grundlegung er einsieht, dass sie der Sittenlehre eine ganz neue Richtung und ein ganz neues Ziel giebt, vereinigt er eine selbstständige, kritisch reagierende Auffassung der Lehren, welche Kant hier darstellte. Mit Schärfe betont er den schroffen Formalismus der Kant'schen Sittenlehre und die Ablehnung eines Zweckes als wirklichen Grundes der sittlichen Handlungen. Als den letzten Grund der sittlichen Thätigkeit sucht Leopold die Glückseligkeit, die allgemeine Wohlfahrt, aufzuzeigen. Alle Verpflichtung muss nach ihm irgendwie auf das menschliche Glück, sei es nun eigenes oder fremdes, abzielen.

Als die letzte anti-Kantische Schrift in diesem philosophischen Streit mag hier Fremlings Försök til en granskning af Kantiska grunderna för odödlighet och en gud, 1798 (Versuch einer Prüfung der Kantischen Gründe der Unsterblichkeit und eines Gottes) angeführt werden. Nachdem Fremling schon vorher in ein Paar akademischen Dissertationen gegen die Lehre Kants über den Raum opponiert hatte, greift er in der genannten Schrift die angedeuteten Punkte in seiner praktischen Philosophie an. Die Schrift, die ein umfassendes Kantstudium verrät, wendet sich auch gegen Kants Lehre von dem Verhältnisse zwischen Tugend und Glückseligkeit. Der Hauptgedanke ist hier, dass sowohl die Tugend als die Glückseligkeit so von Kant bestimmt werden, dass sie zu unrealisirbaren Idealen für den endlichen und eingeschränkten Menschen werden.

Inzwischen war Boëthius nicht unthätig gewesen. Gegen Leopolds Kritik schrieb er als Anti-Kritik den Aufsatz Anmärningar om moralitetens grund (Bemerkungen über die Grundlage der Moralität) im Journal för svensk litteratur, herausg. von G. A. Silfverstolpe, Bd. I, 1797. Den von Leopold verteidigten Eudämonismus einer besonnenen Kritik unterwerfend, hebt Boëthius hervor, dass die Glückseligkeit nicht zu verpflichten vermag. Der Grund des moralischen Sollens muss vielmehr auf die Vernunft und ihre Ordnung zurückgeführt werden, eine Ord-

nung, die ihrerseits von dem Gesetze eines moralischen Urwesens bestimmt ist. Die Religion gründet sich nach Boëthius nicht auf die Moral, sondern die Moral auf die Religion, ein Grundgedanke, der sich in der schwedischen idealistischen Philosophie erhalten hat, die durchaus theistisch ist. — Höijer ging im folgenden Jahre nach Deutschland und traf dort mit Reinhold, Fichte und Schelling zusammen, wobei er Gelegenheit hatte in den Geist der Kantischen Philosophie weiter einzudringen.

So viel über die Einführung des Kantianismus in Schweden¹⁾. Dass Kant hiernach immerfort in diesem Lande beachtet geworden ist, dürfte aus der vorausgeschickten Bibliographie hervorgehen. Aber das wichtigste Moment in der Rolle, die der Kantianismus in der schwedischen Philosophie gespielt hat, geht nicht aus dieser hervor, weshalb es hier besonders hervorgehoben werden muss.

Die schwedische Philosophie weist seit dem Bekanntwerden der Kantischen Lehren nicht viele Richtungen auf. Eine ist die idealistische, welche von Boëthius eingeleitet, von Biberg, Grubbe und Geijer fortgesetzt, zur prinzipiellen Vollendung und Abschliessung von C. J. Boström und seinen Schülern gebracht ist. Man mag über diesen in Schweden allbekannten Boströmianismus denken, wie man will, unbestreitbar ist, dass diese Philosophie ihr grosses geschichtliches Interesse hat als die idealistische Weltansicht, die nicht nur den Idealismus im Allgemeinen, sondern den rationalen Idealismus zu verteidigen unternimmt, womit nach schwedischer philosophischer Terminologie pointiert wird, dass die wahre Wirklichkeit nicht nur über die Form des Raumes, sondern auch über die der Zeit und der Veränderung erhaben ist. Eben dieser am spätesten angedeutete Gedanke, welcher der der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden Realität gleichsam den letzten Rest der Bestimmungen aberkennt, welche der genannten Welt zukommen, fordert offenbar seinen prägnanten geschichtlichen Ausdruck, wie z. B. der Gedanke, dass es kein Ding an sich giebt, den seinigen fordert und ihn in Fichte besitzt. Der Boströmianismus ist der geschichtliche Exponent für den rationalen Idealismus. Man kann möglicherweise bedauern, dass dieser Ausdruck zum Leben gebracht ist in einem weit abliegenden Ort

¹⁾ Für eine ausführliche Darstellung verweise ich auf Nyblæus' grosse Arbeit über die Philosophie in Schweden, TL I: Abt. 2, 1875, S. 127 o. f.

der Welt und nicht im Lande Kants, Fichtes, Schellings und Hegels; denn in diesen Zusammenhang ist der rationelle Idealismus eigentlich einzureihen. Er würde dann die wohlverdiente grössere Aufmerksamkeit erfahren haben und viel eingehender debattiert und ausgeführt worden sein, als dies der Fall gewesen ist. Aber innerhalb der schwedischen Philosophie, die doch nicht, wie man gewöhnlich glaubt, geradezu mit dem Boströmianismus zusammenfällt, ist dieser bis jetzt die weitaus bedeutendste Richtung geworden und hat dadurch auch einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die schwedische Bildung ausgeübt. Von diesem Gesichtspunkt aus hat man nun, scheint es uns, in erster Linie den Kantianismus in Schweden zu beurteilen. So gewiss es ist, dass der einheimische rationelle Idealismus einen Faktor in der schwedischen geistigen Kultur gebildet hat, so gewiss ist es, dass der Kantianismus einen solchen Faktor bildet. Denn es sind gewisse Seiten der Kantischen Philosophie, die von bestimmendem Einfluss auf diesen Boströmschen Idealismus gewesen sind, abgesehen davon dass das Eindringen des Kantianismus in Schweden den Anstoss zu dieser ganzen idealistischen Strömung gegeben hat, von welcher der Boströmianismus die letzte und vollreife Frucht ist. Der Zusammenhang, der zwischen Kantianismus und Boströmianismus besteht, ist, etwas näher angegeben, der, dass die letztgenannte Weltansicht bestimmte Grundgedanken sowohl aus der theoretischen als aus der praktischen Philosophie Kants aufgenommen hat, von denen sie überzeugt ist, dass sie für alle Zeit gültige Wahrheiten darstellen. Aber andererseits ist Boström auf dem von Kant eingeschlagenen Weg weiter gegangen und hat unter Kritik gewisser anderer Sätze in der Kantischen Philosophie den Idealismus zum metaphysischen Systeme ausgebaut. Kurz gesagt: es sind gewisse Kantische Gedanken, welche Ecksteine in dem Boströmschen Gedankengebäude bilden; das Gebäude selbst aber haben Boström und seine Schüler, vor allem C. Y. Sahlin, selbständig aufgeführt. Für den Boströmianismus ist es nun charakteristisch, dass es nicht die eigentlich erkenntnistheoretischen Untersuchungen in Kants theoretischem Hauptwerke sind, von denen er sich hat beeinflussen lassen, auch nicht Kants kritisches Misstrauen gegen alle spekulative Metaphysik, sondern vielmehr solche Sätze in der Kantischen Philosophie, welche anwendbar sind bei der Schöpfung einer idealistischen und theistischen Metaphysik. Welches diese Sätze sind, würde um so leichter ausführlich angegeben werden

können, als sich zwei unter den Schülern Boströms, Sahlin und Edfeldt, mit der Frage nach dem Verhältnis der Boströmschen Philosophie zur Kantischen beschäftigt haben¹⁾.

Hier mag indessen nur in aller Kürze hervorgehoben werden, dass der Boströmianismus sich zum Kantianismus sowohl receptiv als oppositionell verhält. So sind einerseits die Untersuchungen Kants, welche die Phänomenalität der gegebenen Wirklichkeit darlegen, als propädeutische Grundgedanken in der Boströmschen Philosophie aufgenommen, z. B. die Lehre, dass Raum und Zeit nicht Formen der Wirklichkeit an sich sind. Dagegen verwirft der Boströmianismus Kants negative Stellung zum Problem vom Grunde der gegebenen Wirklichkeit oder von dem, was das sei, wovon das Phänomen Phänomen ist. Boström glaubt, Kants unvollendete That vollenden, d. h. die wahre Substanz oder das Wesen der Wirklichkeit bestimmen zu können. In dieser Hinsicht überschreitet er also Kants bloss „formalen“ Idealismus und geht über zu dem positiven und rationellen Idealismus, nach welchem Alles im Grunde eine absolute göttliche Vernunft ist, ein unendliches und ewiges Selbstbewusstsein, eine über alle Veränderung und Entwicklung erhabene persönliche Ideenwelt, in welcher die menschliche Erscheinungswelt ein besonderes Moment ist, gegründet in dem eingeschränkten Auffassungsvermögen der lebendigen Menschenidee. Wie in der theoretischen, nimmt der Boströmianismus auch in seiner praktischen Philosophie gewisse Kantische Untersuchungen auf als unstreitig genügende und richtige, so z. B. die Hauptgedanken in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Hieraus erhellt, dass die Ethik des Boströmianismus entschieden anti-eudämonistisch ist. Sätze wie die, dass es ein an sich Gutes giebt, dass dieses ein Inneres und zwar der gute Wille, bzw. die gute Persönlichkeit ist, dass die Pflicht die unabweisliche Forderung dieses Guten ist, dass die Freiheit eine der Voraussetzungen für die Möglichkeit eines vernünftigen Lebens wie auch für die praktische Philosophie ist --- diese Sätze gehören zu den fundamentalen Untersuchungen, durch deren Aufnahme der Boströmianismus anerkennt, dass Kant ein philosophischer Reformator geworden ist. Aber die Boströmsche Schule hat auch Verschiedenes gegen Kants praktische Philosophie einzu-

¹⁾ Siehe Sahlin, Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar, S. 22 u. f. 72 u. f., Edfeldt, Om den Boströmska filosofiens förhållande till den Kantiska.

wenden, sowohl gegen seine Ethik im engeren Sinne, als auch gegen seine Rechtslehre und seine Religionsphilosophie. Ein prinzipieller Einwand ist der, dass es Kant nicht geglückt ist, einen organischen Zusammenhang zwischen den Gegenständen dieser praktischen Disciplinen aufzuzeigen. Und Einzelausstellungen reihen sich sodann in Menge an. So wird Kant seine formalistische Auffassung des sittlichen Lebens vorgeworfen, ferner seine Unterlassung, den richtigen Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Vernunft aufgezeigt zu haben, der nicht darin besteht, dass die erstere zu unterdrücken sei, sondern darin, dass sie Material, Mittel und Organ des Vernünftigen werden soll u. s. f. Und das Gleiche gilt von der Rechts- und Religionsphilosophie. Auch hier knüpft der Boströmianismus an Kant an und lernt von ihm. Aber auch hier wird schliesslich das Receptivitätsverhältnis gebrochen, die kritisch reagierende Selbstständigkeit macht sich geltend. Und nun ist es Boström, der Kant Vieles lehrt, wovon dieser kaum eine Ahnung gehabt hatte, oder, vielleicht richtiger, eben eine Ahnung, denn „der Ahnungsreichtum“, das will hier sagen: der Ansatz zur Persönlichkeitsphilosophie, ist, wie Nyblæus hervorhebt, der zu den Hauptvertretern der Boströmschen Philosophie gehört, eine von Kants grossen Eigenschaften.

Ausser der Rolle, die der Kantianismus in Schweden als Einschlag in der vorzugsweise sogenannten „schwedischen Philosophie“ gespielt hat, hat er jedoch auch, allerdings nur sporadisch, einzelne andere Denker, die ausserhalb der eigentlichen Boströmschen Schule stehen, inspiriert. So ist z. B. der neuerdings zum Professor der praktischen Philosophie an der Universität Upsala ernannte E. O. Burman, der einer Art von skeptisch gedärbtem Neoboströmianismus huldigt, ein gründlicher Kenner und warmer Bewunderer Kants. Auch mag erwähnt werden, dass der berühmte Astronom an der Akademie der Wissenschaften in Stockholm Professor H. Gylde¹⁾ ein Kantianer ist und zwar ist er der Erkenntnistheoretiker und Antinomiengegner Kant den Grund anerkennt, wie dies z. B. an folgenden interessanten Aussprüchen vorgeht: „Durch die Erkennung wissenschaftlicher Erkenntnisse material sammeln. Diese wissenschaftlichen Kant kennen z. B. die Observationskunst. Der Wissenschaft der Natur ist die Observationskunst. Der Wissenschaft der Natur ist die Observationskunst.“

¹⁾ Gestorben Nov. 1894.

der Begriffe zum Verständnis gebracht werden. Ein Begriffssystem auszubilden, ohne damit in letzter Instanz der Anschaulichkeit der Resultate zuzustreben, ist wissenschaftliches Spiel. Die wissenschaftliche Kunst ist unentbehrlich; das wissenschaftliche Spiel kann als Gedankenübung nützlich sein, aber es enthält, wie alles Spielen, auch Gefahren. Denn bei solchem Spiel verlässt man die Insel der Wahrheit, auf welcher der reine Verstand herrscht, und begiebt man sich auf den weiten und stürmischen Ocean hinaus, wo, wie Kant sagt, manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis dem Seefahrer die Vorstellung eines Landes eingiebt, von dem er jedoch niemals Kenntnis erlangen kann. Die Fundamente und zugleich die höchsten Ziele der Wissenschaft sind synthetische Urteile a priori, d. h. solche Sätze, deren Richtigkeit unbestreitbar ist, oder deren Gegensätze undenkbar sind. Der Satz von der Unzerstörbarkeit der Materie ist ein synthetisches Urteil a priori, ebenso der, dass alle Körper in Bewegung sind. Das Mass der Kultur der Menschheit sind die synthetischen Urteile a priori, nicht die Märchen, die der Abenteurer von dem Meere ringsum nach der Insel der Wahrheit mitbringt, auf der der reine Verstand herrscht. Der Endzweck des Weltprozesses innerhalb des Gebietes der Erscheinungen ist die Erhöhung und Vollendung der Kultur oder, mit anderen Worten, die Umsetzung der materiellen Kräfte in Geist. In den vorhergehenden Zeilen habe ich einige Gesichtspunkte angedeutet, von denen aus ich versucht habe, meine wissenschaftliche Thätigkeit zu ordnen. — Hugo Gylden¹⁾.

Wie aus der mitgeteilten Bibliographie hervorgeht, liegt auch in der schwedischen Litteratur eine Anzahl Spezialabhandlungen über verschiedene Teile der Kantischen Philosophie vor. Ich glaube jedoch, mich in diesem Aufsätze auf die schwedische Kantlitteratur beschränken zu sollen, und diese ist, wie ich hoffe, hier ziemlich vollständig mitgeteilt. Zugleich wollte ich doch eine Andeutung davon geben, dass der Kantianismus bereits seit langer Zeit in Schweden heimisch ist. Auch hat Kant hier sicherlich die Zukunft für sich; denn was die national schwedische Philosophie jetzt vor Allem braucht, ist dies: sie muss sich selbst revidieren, sich gleichsam in neuer und erweiterter Auflage ausarbeiten. Dabei

¹⁾ Siehe Autografier och porträtt af framstående personer, herausg. von P. Lidell.

hat sie sich teils in eine engere Beziehung zu den empirischen Wissenschaften zu setzen, teils hat sie eingehende erkenntnistheoretische Untersuchungen anzustellen. Dass der Boströmianismus einen sehr reichen Fond wertvollster Gesichtspunkte und Grundgedanken besitzt, ist unbestreitbar, aber die ganze Weltansicht, ein Niederschlag des hochfliegenden speculativen Geistes während der ersten Decennien dieses Jahrhunderts, ist zu wenig kritisch fundiert und nicht hinreichend ausgearbeitet, um einen anderen Eindruck machen zu können, als den eines, allerdings klassisch stilisierten, Torsos. Aber wird einmal, wie es dringend zu wünschen ist, der Geist des erkenntnistheoretischen Revisionismus über die schwedische Philosophie kommen, dann wird wohl auch hier das Lösungswort schallen: „Zurück zu Kant!“

Zusatz. Ich möchte hier noch erwähnen, dass vorstehende Ausführungen im Juni 1896 niedergeschrieben sind. Seit diesem Zeitpunkt ist wirklich aus dem Boströmianismus eine neue idealistische Philosophie hervorgegangen, deren Urheber Vitalis Norström (Professor an der Göteborgschen Hochschule) und deren Haupturkunde bis auf Weiteres die in der Bibliographie erwähnte Arbeit ist: *Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?* (1898). In diesem grundlegenden Teil beschäftigt sich Norström auch mit Kant, aber wir können die Berührungs- und Differenzpunkte zwischen ihnen hier nicht entwickeln. —

Stockholm, Juni 1901.

A. V.

Zur Frage der logischen Methode.

Mit Beziehung auf Edm. Husserls „Prolegomena zur reinen Logik“¹⁾.

Von Paul Natorp in Marburg.

Die Frage der logischen Methode hat eine neue, gründliche Erörterung erfahren durch das im Titel genannte Buch von Edmund Husserl. Darüber an dieser Stelle kritischen Bericht zu geben liegt umso näher, da die Frage die „Erkenntniskritik“ Kants und seiner Nachfolger offenbar mitbetrifft. Denn die Aufgabe, welche Husserl der „reinen Logik“ zuweist, ist im Grunde eben die, welche die Kantische Schule heute als die der Erkenntniskritik bezeichnet.

Die Fragen, welche das Buch zur Entscheidung bringen will, sind (nach S. 7): ob die Logik eine rein theoretische oder praktische Disziplin ist; ob von anderen Wissenschaften, insbesondere Psychologie und Metaphysik, abhängig oder nicht; ob sie bloss die Form oder auch die Materie der Erkenntnis betrifft; ob sie auf demonstrativem Wege, a priori, oder induktiv, empirisch zu ihren Sätzen gelangt. Es giebt aber, meint der Verf., im Grunde nur zwei Parteien, die eine, welche die Logik als theoretische, von Psychologie unabhängige, formale und demonstrative, und die andere, welche sie als praktische, von Psychologie abhängige, materiale und empirische Wissenschaft ansieht. — Das mag nach dem heutigen Stande der Wissenschaft in weitem Umfang zutreffen. An sich aber leuchtet nicht ein, dass die rein theoretische, von Psychologie unabhängige, demonstrative Logik schlechthin nur formal und in keinem Sinne material sein könne; Schuppe und die „transzendente“ Logik Kants sind naheliegende Gegeninstanzen. Damit hängt auch die Frage der Stellung der Logik zur Metaphysik

¹⁾ Logische Untersuchungen von Edmund Husserl. 1. Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Halle a. S., Niemeyer. 1900. XII u. 258 S. 8°.

zusammen, die in der Gegenüberstellung der „zwei Parteien“ ganz unberücksichtigt geblieben ist. Wer eine Logik der gegenständlichen Wahrheit rein theoretisch und unabhängig zu begründen für möglich hält, wird nicht leicht daneben noch eine Metaphysik gelten lassen, sondern behaupten, dass die Metaphysik eben damit in die Logik, die alte „Ontologie“, wie schon Kant sagte, in die „Analytik des reinen Verstandes“ aufgelöst sei; ganz abgesehen davon, dass die Erkenntniskritik als philosophische Grundwissenschaft auf den Titel einer *πρώτη φιλοσοφία* doch wohl berechtigten Anspruch hat. Es wird darauf noch zurückzukommen sein. —

Nach dieser Instruktion des Problems (Einleitung) setzt die Untersuchung (Kap. 1) bei der Frage ein, ob die Logik eine normative Wissenschaft sei. Die Antwort lautet bejahend: Logik ist die Kunstlehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis. Aber nun erhebt sich erst die weitere Frage (Kap. 2) nach der theoretischen Grundlage dieser Kunstlehre; ist diese ausserhalb der Logik selbst, ist sie, nach der gegenwärtig vorherrschenden Ansicht, in der Psychologie zu suchen, oder hat die Logik selbst für sie einzustehen, giebt es also eine „reine“, d. h. ganz auf eigenem Grunde bauende, theoretische Logik, die der Logik als Kunstlehre zur Grundlage dient? Der Bekämpfung der ersteren, vom Verf. als „Psychologismus“ bezeichneten Ansicht ist der grösste Teil des Buches gewidmet; und es dürfte ihm gelungen sein, diese heute so selbstgewiss auftretende, durch eine Reihe in ihrer Art schätzbarer Arbeiten seit Jahrzehnten festgewurzelte Meinung ernstlich zu erschüttern, indem er sich nicht darauf beschränkt, sie durch eine knappe, gleich aufs Zentrum losgehende Deduktion als unhaltbar zu erweisen, sondern es nicht spart, sie gleichsam von allen Seiten zu umstellen, in alle Schlupfwinkel ihrer versuchten Begründung zu verfolgen, und ihr so jeden Rückzug abzuschneiden.

Der Gedankengang des Psychologismus ist etwa dieser (Kap. 3): Die Logik hat es überhaupt nur mit psychischen Thätigkeiten zu thun; wie sollte also nicht Psychologie ihre Grundlage bilden. Man sagt zwar, sie handle nicht vom thatsächlichen, sondern vom notwendigen Verstandesgebrauch, vom Denken nicht wie es ist, sondern wie es sein soll. Aber der notwendige Verstandesgebrauch ist auch Verstandesgebrauch, das Denken, wie es sein soll, ein Spezialfall des Denkens wie es ist. Das unterscheidende Merkmal kann nur psychologisch sein. Es ist die Evidenz. Wird eingewandt, die Logik frage nicht nach der Kausa-

lität des Denkens, sondern nach den Bedingungen seiner Wahrheit, so kann man nur meinen die Bedingungen jenes psychologischen Charakters, der Evidenz, welche jedenfalls kausale Bedingungen sein müssen. Auch dass Logik deshalb nicht auf Psychologie beruhen könne, weil diese umgekehrt die Gesetze der Logik schon voraussetzt, scheint kein durchschlagender Gegengrund; denn jede Begründung der logischen Forderungen muss doch den logischen Gesetzen gemäss sein, also insofern sie voraussetzen (S. 57; Verf. glaubt damit auch meine Bemerkung, *Philos. Monatsh.* XXIII S. 264 f., getroffen; dagegen beruft er sich S. 169 auf eben diese meine Ausführungen. In der That berührt sich der Gedankengang dieser Ausführungen nahe mit des Verf. 8. Kapitel, s. w. u.).

So stellt sich der Psychologismus zunächst im günstigsten Scheine dar. Was ihn gleichwohl für den Verf. unannehmbar macht, ist an erster Stelle seine schroff empiristische Konsequenz (Kap. 4). Psychologie ist eine Thatsachenwissenschaft, mithin empirisch; sie kann nur ungefähre Regelmässigkeiten der Koexistenz und Succession aufweisen, solche können die logischen Wahrheiten nach ihrem Anspruch exakter Geltung nicht begründen. Eine eigentümliche Kausalität soll die Richtigkeit des Denkens erbringen; aber damit hebt man die logische Einsicht auf, denn „wie sollten wir von Kausalgesetzen Einsicht haben?“ Die logische Gesetzmässigkeit ist aber eben nicht Kausalität. Das logische Gesetz tritt nie als Glied in die Kausation ein. Man verwechselt logischen Grund und kausale Verursachung, indem man aus dem logischen Grund einen Denkwang macht. Kein logisches Gesetz involviert eine Thatsache oder ist ein Gesetz für Thatsachen. Zwar nur am thatsächlich gegebenen Einzelnen wird man des logischen Gesetzes sich bewusst, aber der Inhalt der logischen Einsicht ist nicht Folgerung aus der psychologischen Einzelheit; alle Erkenntnis fängt zwar von der Erfahrung an, aber entspringt darum nicht aus ihr. Giebt es „einsichtig erkannte“ Gesetze, so können sie nicht Gesetze psychologischer Thatsachen sein. „Keine Wahrheit ist eine Thatsache“ d. h. zeitlich Bestimmtes; das würde den Widersinn einschliessen, dass das Gesetz selbst entstände und verginge — nach einem Gesetze. — Die Argumentation ist wuchtig, ja vernichtend, freilich unter der Voraussetzung, dass man überzeugt ist, es giebt strenge Gesetze wenigstens in Logik und Arithmetik. Doch ist es schon etwas, dass der Verteidiger des Psychologismus sich in die Konsequenz gedrängt sieht, alle strenge Gesetzmässigkeit

preisgeben zu müssen, was der Absicht der grossen Mehrheit der psychologischen Logiker nicht entspricht. Der Psychologismus muss zum Skeptizismus flüchten, um sich etwa zu behaupten. Wie der Verf. ihn auch aus dieser letzten Zuflucht aufstört, wird das 7. Kapitel zeigen; in den beiden nächsten verfolgt er noch den im 4. eingeschlagenen Weg, indem er mehr im besondern die psychologische Interpretation der logischen Grundsätze (Kap. 5) und der Syllogistik (Kap. 6) in Prüfung zieht.

Der extreme Empirismus scheut nicht die Konsequenz, dass gerade die letzten logischen Grundsätze nur vage Verallgemeinerungen psychologischer Erfahrungen seien. Der Satz des Widerspruchs soll sagen: zwei kontradiktorische Glaubensakte können nicht koexistieren. Aber dieser Satz ist unvollständig: unter welchen Umständen nicht? Denn diese Koexistenz kommt vor. Gemeint ist: unter normalen Umständen, beim Menschen etc. Aber da fehlt schon jede sichere Begrenzung, man versucht sie nicht einmal. So begnügt man sich, da wo es sich um die letzten Grundlagen aller Wissenschaft handelt, mit ganz vagen Voraussetzungen; der Satz, der den ganzen Bau der Erkenntnis tragen soll, wird zum Muster eines grob ungenauen und unwissenschaftlichen Satzes. Das ist aber gar nicht mehr der Satz der Logik; denn dieser behauptet unter allen Umständen, in absoluter Strenge und Ausschliesslichkeit, dass zwei kontradiktorische Sätze nicht beide wahr sind. Husserl formuliert den Fehler Humes bündig so: Mittelbare Thatsachenurteile lassen keine vernünftige Rechtfertigung, sondern nur psychologische Erklärung zu; aber was rechtfertigt diese Erklärung? Sie beruht ja nur auf mittelbaren Thatsachenurteilen, ist also selbst einer vernünftigen Rechtfertigung unfähig. Und von Mill urteilt der Verf.: wo es sich um die prinzipiellen Fundamente seiner empiristischen Vorurteile handelt, ist der sonst so scharfsinnige Mann wie von allen Göttern verlassen. Man sagt: im Denken schliessen kontradiktorische Sätze sich aus, meint aber: im richtigen Urteilen: das ist Tautologie, damit ist nichts bewiesen für die Unmöglichkeit realer Koexistenz. Oder man sagt, im Bewusstsein schliessen sie sich aus, und meint das überzeitliche Normalbewusstsein: das ist wieder nur eine Umschreibung des logischen Prinzips, die mit Psychologie nichts zu thun hat. Oder: „Niemand kann“ Widersprechendes zugleich denken; nämlich niemand Vernünftiger; einen andern nennen wir nicht vernünftig. Für den, der richtig urteilen will, für niemand andern besteht

diese Unmöglichkeit. Kurz, man setzt, ganz unberechtigt, Inkonsistenz an die Stelle des „Nicht-zusammen-wahr-sein-könnens“. Man verwechselt objektiv gesetzliche Unvereinbarkeit mit subjektivem Unvermögen die Vereinigung zu vollziehen. — Wendet man die Theorie auf die Syllogistik an, ist dann nicht jeder Fehlschluss eine Gegeninstanz? Ein bemerkter Widerspruch wird aufgegeben; aber gilt der „Satz des Widerspruchs“ etwa nicht für den unbemerkten? Man redet mitunter in einem Atem von Streben nach widerspruchslosem Denken und von Unmöglichkeit, Widersprechendes zu denken. Was heisst es, nach etwas streben, dessen Gegenteil unmöglich ist? u. s. f.

Das 7. Kapitel will, wie angedeutet, noch entscheidender die unvermeidlich skeptische Konsequenz des Psychologismus darthun. Die Theorie verstösst gegen die evidenten Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie überhaupt. Diese Bedingungen sind zweierlei, die subjektive Möglichkeit, evidente von blinden Urteilen zu unterscheiden („noetische“ Bedingung), und die objektiven Konstituentien einer theoretischen Einheit überhaupt („logische“ Bedingungen). Als Skeptizismus definiert H. die Leugnung der logischen oder noetischen Bedingungen für die Möglichkeit einer Theorie überhaupt. Der Skeptizismus in diesem Sinne, der über den metaphysischen Skeptizismus in Hinsicht der Erkennbarkeit der „Dinge an sich“ noch hinausgeht und sich nicht notwendig mit diesem verbindet, ist direkt widersinnig. (Vielleicht nur, wenn man streng gültige Theorie um jeden Preis will. Sogar dürfte der Skeptiker sagen, er wolle sie auch, er finde nur, dass sie ein unerreichbares Ideal sei. — Übrigens erneuert sich hier der Zweifel, ob die Frage nach dem Gegenstand von der nach den logischen Grundgesetzen überhaupt getrennt werden kann; ob wirklich die letztern in keiner Weise vom Gegenstand reden, da es doch keine Erkenntnis giebt als vom Gegenstande. Verf. selbst behauptet die „Objektivität“ des Logischen, zwar nur im Sinne der Nichtsubjektivität; aber sollte die Subjektivität überwunden werden können, ohne dass man eben damit den Gegenstand setzt? „Ding an sich“ aber sagt nur: uneingeschränkte Gegenständlichkeit.) Husserl prüft nun genauer den Skeptizismus oder skeptischen Relativismus in individualistischer Fassung; dieser ist ihm „so wie aufgestellt, schon widerlegt“ — für den der die Objektivität alles Logischen einsieht. (Aber sie wird eben bestritten.) Eingehenderer Prüfung würdigt er den „spezifischen“, nämlich anthropologischen Relativis-

mus B. Erdmanns. Auch dieser ist widersinnig, indem er als möglich offenhalten will, dass, was für eine Spezies wahr, für eine andere falsch sei. Aber die logischen Grundgesetze wollen nur aussagen, was zum Sinn der Worte wahr und falsch gehört. Wären sie nur für eine Spezies wahr, so gäbe es für irgend eine Spezies womöglich keine Wahrheit, es wäre womöglich wahr, dass nichts wahr wäre, u. dgl. Die Voraussetzungen jeder Theorie kann eben keine Theorie zweifelhaft machen, ohne sich selbst, als Theorie, aufzuheben. Der Psychologismus aber hat in jeder Form den Relativismus zur Konsequenz; Wahrheit wird zum psychologischen Erlebnis. Sie ist vielmehr „Idee“ (ganz im platonischen Sinn, S. 129).

Das 8. Kapitel will die Argumente des Psychologismus direkt, nicht, wie die vorigen, aus den Konsequenzen widerlegen. 1) Man sagt, Normen zur Regelung psychischer Thätigkeiten müssen selbst psychologisch fundiert sein. Hiergegen stellt Husserl nunmehr bestimmt fest: der Gedanke der Normierung gehört gar nicht wesentlich zum Inhalt der logischen Sätze; man kann ebensogut mathematische Sätze in Form von Vorschriften aussprechen, obwohl sie gewiss rein theoretisch sind. Es heisst also dem Psychologismus nicht richtig begegnen, wenn man gegen ihn nur den Normcharakter der Logik ausspielt; gerade auf ihren rein theoretischen Charakter kommt es vielmehr an. Und hier bedient sich Husserl selbst des (oben scheinbar von ihm abgelehnten) Arguments (S. 161, vgl. 165 f.): Wahrheiten, die rein im Inhalt oder Sinn derjenigen Begriffe gründen, die die Idee der Wissenschaft als objektiver Einheit konstituieren, können nicht nebenher zum Bereiche irgend einer Einzelwissenschaft gehören, zumal nicht einer Thatsachenwissenschaft wie der Psychologie. Dass dagegen die logischen Gesetze auch für den Aufbau der Logik selbst gelten müssen, sei zwar paradox, aber keineswegs logisch anstössig. Der wahre Gegensatz zum Naturgesetz ist nicht das Normgesetz, sondern das Idealgesetz, welches rein theoretisch ist. — 2) Logik redet von Vorstellungen, Begriffen, Urteilen, Schlüssen, Beweisen; das alles sind psychische Gebilde; wie sollten die darauf bezüglichen Sätze nicht psychologische sein? — Antwort: Dasselbe Argument würde die Mathematik (überhaupt alle Wissenschaft) in Psychologie verwandeln. Vielmehr ebenso wie die Objekte der Mathematik sind die der reinen Logik „ideale Spezies“; ihre Grundbegriffe haben keinen empirischen Umfang (that-
alheiten), sie be-

stehen aus rein idealen Einzelheiten (wie die Zahlen der Mathematik). Aber in der heutigen Logik spricht man durcheinander von Vorstellungen im psychologischen Sinn und vom Inhalt der Vorstellungen, von Urteilen als psychischen Akten und vom Urteilsinhalt (Satz) u. s. f. Man hält nicht auseinander den psychologischen Zusammenhang der Erkenntniserlebnisse, in welchen Wissenschaft sich subjektiv realisiert, den Zusammenhang der erkannten Sachen, welche das Gebiet der Wissenschaft ausmachen, und den logischen Zusammenhang. (Das Zweite fällt in reiner Logik und Arithmetik mit dem Dritten zusammen.) — 3) Man versteht die Evidenz als psychologischen Charakter und macht aus der Logik eine kausale Theorie dieser Evidenz. — Hier räumt Husserl ein, dass die logischen Sätze in gewissem Sinne psychologische Bedingungen der Evidenz enthalten; aber die Sätze selbst sagen sie nicht aus, sondern erst in psychologischer Anwendung und Umwendung nehmen sie diesen Sinn an. Aus jedem rein logischen Satze lassen sich psychologische Evidenzbedingungen ableiten; denn die Urteilevidenz steht einerseits unter nur psychologischen Bedingungen wie Konzentration des Interesse, geistige Frische, Übung etc., andererseits unter idealen Bedingungen, die für jedes mögliche (also auch für ein gegebenes) Bewusstsein gelten. (Ich muss gestehen, dass mir dadurch die Frage nicht glatt erledigt scheint. Husserl selbst hat an früherer Stelle so energisch und richtig verneint, dass je logische, ideale Gesetze in die Kausation eintreten könnten, dass es nur eine Dunkelheit des Ausdrucks sein kann, die es jetzt anders erscheinen lässt. Ich meine, eine rein theoretische Logik habe von dem psychologischen Erlebnis der Evidenz schlechterdings nichts zu sagen; sie sagt nur, es finden Relationen der Übereinstimmung unter Denkinhalten statt, bedingt durch die und die bestimmten inhaltlichen Grundrelationen. Diese Relationen finden statt, d. h. nicht, sie ereignen sich in Erlebnissen der denkenden Psyche, sondern sie bestehen, zeitlos, wie die Relation $1 + 1 = 2$. Freilich wüssten wir nichts von diesem überzeitlichen Stattfinden, wenn es nicht das zeitliche Erlebnis der „Einsicht“ gäbe, in welchem, nach Husserls Redeweise, das „Ideale“ sich uns „realisiert“; aber von dem Zeitcharakter dieses Erlebnisses geht nichts in den Inhalt dessen ein, was wir so, in der Zeit, einsehen. „Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist“, sagt Husserl S. 190. Das bedarf der Erklärung, wenn es nicht als Metaphysik missver-

standen werden soll. Oder soll man es metaphysisch nehmen? Dann schiene, zwar nicht die Logik, aber doch die Schlichtung des Grenzstreits zwischen Logik und Psychologie von Metaphysik abhängig. Ebenso, wenn er sagt: Wo nichts ist, kann man nichts sehen, so auch, wo keine Wahrheit „ist“, nichts als wahr einsehen — womit bewiesen sein soll, dass die Wahrheit des Urteilsinhalts die wesentlichste Vorbedingung sogar des „Gefühls“ der Evidenz sei —, so scheint das logische Gesetz doch in die Kausation einzutreten; denn was kann Vorbedingung eines „Gefühls“ anders sein als Bedingung im kausalen Sinn?)

Auch die biologische Begründung der Logik vom Standpunkt der „Denkökonomik“ (von Mach und Avenarius, bei Cornelius ganz in den Psychologismus einmündend) wird (Kap. 9) einer besonderen Prüfung unterzogen. Sie namentlich beruht auf einem *ἰστίον πρότερον*. An sich geht die reine Logik der Denkökonomik vorher; es bleibt Widersinn jene auf diese zu gründen. Überhaupt sind die Gegengründe wesentlich dieselben wie gegen den Psychologismus.

Eine Schlussbetrachtung zu dieser gesamten Kritik (Kap. 10) berührt die historischen Antezedentien, worauf ich, namentlich was den Kritizismus betrifft, am Schluss noch eingehen werde. Von Vertretern des Psychologismus, um das hier zu bemerken, sind am eingehendsten Mill, Sigwart, Erdmann, auch Heymans berücksichtigt; zu wenig vielleicht, angesichts seines grossen Einflusses, Wundt, kaum überhaupt Riehl, auch Lipps nicht eingehender. Eine entschiedenere Würdigung hätte Schuppe verdient, der sich bereits selbst mit dem Verf. auseinandergesetzt hat. (Arch. f. syst. Philos. VII 1 ff. Vgl. auch m. Bericht über Schuppes Grundriss, ebenda III 103 ff., und über Wundts Kritik Schuppes, VI 214 ff.)

Im letzten (11.) Kapitel entwickelt der Verf. positiv seine Idee der reinen Logik. Gesucht ist die Einheit der Wissenschaft, als objektiver und idealer Zusammenhang; damit die Einheit der Gegenständlichkeit, der Wahrheit, welches beides zwar nicht identisch, aber nur abstraktiv zu scheiden ist. Was bestimmt aber die Einheit der Wissenschaft? Die Einheit des Begründungszusammenhanges, des Zusammenhanges in Gesetzen. Dieser muss in rein theoretischen („nomologischen“) Wissenschaften auf Grundgesetze führen. Aus den Gesetz-Wissenschaften schöpfen auch die konkreten oder Thatsachenwissenschaften ihr Theoretisches. Die Grundfrage der Logik ist demnach die nach den Bedingungen der

Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt, von Theorie überhaupt, von Wahrheit überhaupt, von deduktiver Einheit; die notwendige Verallgemeinerung der Kantischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, denn diese meinte, wie H. anerkennt, eben die Einheit der gegenständlichen Gesetzlichkeit. Die gesuchten „Bedingungen“ sind natürlich als ideale, rein inhaltliche, nicht subjektive zu verstehen; von der Subjektivität kann und muss dabei ganz abstrahiert werden. Es fragt sich also: welches sind die primitiven „Möglichkeiten“, aus denen die „Möglichkeit“ der Theorie, d. h. welches sind die primitiven „wesenhaften Begriffe“, aus denen der selbst wesenhafte Begriff der Theorie sich konstituiert. Auf diese letzte Grundlage muss alle logische Rechtfertigung unserer Begriffe zurückgehn; es ist also die reine Logik die Theorie der Theorien, die Wissenschaft der Wissenschaften. — Im besonderen wird es sich fragen: welches sind die sämtlichen primitiven Begriffe, die den Zusammenhang der Erkenntnis in objektiver Beziehung, den theoretischen Zusammenhang möglich machen, oder welche die Idee der theoretischen Einheit konstituieren; die reinen, formal gegenständlichen „Kategorien“, unabhängig von der Besonderheit irgendwelcher Erkenntnismaterie, unter welche alle im Denken speziell auftretenden Begriffe, Gegenstände, Sätze, Sachverhalte sich ordnen müssen? Sie sind zu gewinnen durch Reflexion auf die menschlichen Denkfunktionen, sind dann einzeln zu fixieren und in ihrem, nicht psychologischen sondern logischen, Ursprung zu erforschen. (Hinterher will er das Wort „Ursprung“ nicht gelten lassen, wegen der Gefahr psychologischer Auffassung. Aber von „primitiven“ Begriffen konnte er selbst nicht umhin zu reden. Man stellt doch überall dem Abgeleiteten das Ursprüngliche gegenüber, nicht nur in psychologischer Bedeutung. Spricht man von einer Herleitung, Deduktion, so wird man vom Ursprung zu reden wohl nicht umhin können.) Demnächst ist zu handeln von den Gesetzen, die in den kategorialen Begriffen gründen und nicht nur deren Komplikationen, sondern ihre objektive Geltung betreffen. Dahin gehört nicht bloss die Grundlegung der Syllogistik, sondern auch die Fundamentalsätze der reinen Arithmetik. Es muss aber zuletzt eine geschlossene Zahl primitiver oder Grundgesetze geben, die unmittelbar in den kategorialen Begriffen gründen und vermöge ihrer Homogenität eine allumfassende Theorie ausmachen. Endlich ist fortzuschreiten zu den wesentlichen Arten oder Formen

der Theorie, also zu ihrer Differenzierung in die möglichen Theorien, welche ebenfalls rein a priori in zwingender Deduktion zu vollziehen ist. Eine partielle Realisierung dieser Idee liegt vor in der mathematischen Mannigfaltigkeitslehre. Allgemein führt die Entwicklung der logischen Theorie überall in die reine Mathematik hinüber. So erhebt sich hier eine neue Grenzfrage, an die die wenigsten Logiker gedacht haben: die Frage nach den Grenzen der Logik und Mathematik. Die Konstruktion der Theorien wird stets der Mathematik zufallen, die längst nicht mehr ihre Grenze in Zahl und Quantität sieht, namentlich der Syllogistik sich bereits ganz und gar bemächtigt und ihr, die man für abgeschlossen hielt, ungeahnte Erweiterung verschafft hat. Aber der Mathematiker ist nicht der reine Theoretiker, sondern der ingeniose Techniker, der Konstrukteur. Eben deshalb bedarf es der besonderen erkenntniskritischen Arbeit, die dem Philosophen zufällt. Baut die Wissenschaft — für den Verf., wie für Platon und Kant, fast schon identisch mit Mathematik — Theorien, so fragt die Philosophie nach der Theorie der Theorien. Dass damit wirklich etwas geleistet wird, was die Mathematik als solche nicht leisten kann noch will und was doch geleistet werden muss, soll die Ausführung zeigen. — Erfahrungswissenschaft ist allerdings nicht rein auf Theorie zu reduzieren. Alle Theorie in Erfahrungswissenschaften ist bloss supponierte Theorie: sie erklärt nicht aus „einsichtig gewissens“, sondern „einsichtig wahrscheinlichen“ Grundgesetzen. Ja die „Thatsachen“ selbst sind zuletzt nur Wahrscheinlichkeiten. Aber die Wahrscheinlichkeit hat wiederum ihre Gesetze; diese muss die reine Logik in ihrer Vollendung mitumfassen. Doch will Husserl in seinen Untersuchungen sich vorerst auf das Gebiet der reinen Erkenntnis beschränken. —

Es schien der Wichtigkeit des Gegenstandes angemessen, den Verf. zunächst selbst ausführen zu Worte kommen zu lassen, mit nur geringer gelegentlicher Unterbrechung durch kritische Einreden. Soll ich nun zu dem Ganzen kritisch und vielleicht weiterführend, noch etwas bemerken, so wird es nicht nur den Lesern der „Kantstudien“ selbstverständlich erscheinen, dass ich das Bestreben des Verf. mit dem Kants sowie des heutigen Kritizismus in Beziehung setze. Denn diese Beziehung liegt in der Sache greifbar vor und hat sich dem Verf. selbst nicht ganz verhehlen können. Zwar glaubt er Kant und seine Schule im „Psychologismus“ gefangen. Er gesteht (S. 68, zum 3)

kenntnistheorie „Seiten hat, die über den Psychologismus der Seelenvermögen als Erkenntnisquellen hinausstreben und in der That auch hinausreichen“; aber sie habe doch auch „stark hervortretende Seiten, die in den Psychologismus hineinreichen“. Ein guter Teil der Neukantianer gehört ihm „in die Sphäre psychologistischer Erkenntnistheorie, wie wenig sie es auch Wort haben wollen. Transzendentalpsychologie ist eben auch Psychologie“. Leider nennt er von allen nur einen, Lange, dessen Zurückführung des Apriori auf die „Organisation“ schon längst Cohen und die von ihm gelernt haben, als Abweg erkannt und mit Entschiedenheit abgelehnt haben. Wenn trotzdem z. B. eben Cohen psychologisch lautende Wendungen nicht ängstlich vermeidet, so geschieht es, weil er vertrauen darf, dass die beigegebenen Erklärungen jeden Verdacht des Psychologismus ausschliessen. Wer das Psychologische finden will, wird es überall finden, auch bei Husserl. Es hilft ihm nichts, dass er (S. 214) billige Scherze wiederholt über „jene verwirrenden mythischen Begriffe, die Kant so sehr liebt . . . die Begriffe Verstand und Vernunft“, die „in dem eigentlichen Sinne von Seelenvermögen“ uns nicht eben klüger machen, als wenn wir in analogem Falle die Tanzkunst durch das Tanzvermögen, die Malkunst durch das Malvermögen u. s. w. erklären wollten. Es hilft ihm nichts, der mit nicht minderer Vorliebe selbst die Wörter „Einsicht“, „einsichtig“, und gar „vernünftig“ gebraucht, die doch um kein Haar weniger dem Verdachte des Psychologischen ausgesetzt sind. Dass er überhaupt an einem „a priori“ festhält, fast als ob noch kein Mensch dabei etwas Psychologisches geargwöhnt hätte, genügt, ihn ganz und gar mit der Transzendentalphilosophie in gleiche Verdammnis zu setzen. Er hat diesem Teufel einmal den kleinen Finger gereicht, er wird schon die ganze Hand hergeben müssen, so wird es heissen. Aber man lese bei Kant für Verstand „Begriff“, für Vernunft „Idee“, und so durchweg, so wird man nicht bloss mit dem Verständnis überall durchkommen, sondern sehr bald erkennen, dass Kant durch die Begriffe „Verstand“, „Vernunft“ etc. nicht auch nur eine Nebenfrage seiner Transzendentalphilosophie, geschweige irgend eine ihrer Grundfragen hat erledigen wollen. Weshalb hätte er so grosse Mühe auf die Bereinigung der Kategorientafel, auf die „Deduktion“ der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze verwandt, weshalb hätte er die scharfe Verwarnung bezüglich der „Postulate“ ausgesprochen, dass, irgendwelche synthetischen Sätze „für unmittelbar

gewiss ohne Rechtfertigung oder Beweis ausgeben“, sie „ohne Deduktion auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs dem unbedingten Beifall aufheften“, so viel heisse wie alle Kritik des Verstandes zunichte machen, den Verstand jedem Wahne preisgeben? Weshalb überhaupt bedurften „Verstand“ und „Vernunft“ einer Kritik, wenn durch sie, als gegebene psychologische Instanzen, irgend eine Frage der Philosophie der Erkenntnis hätte beantwortet sein sollen? Sie dienen überall nur zum thatsächlichen Aufweis und der genauen Abgrenzung der Probleme, nirgends zur Lösung der Probleme. Sie sagen in psychologischer Richtung nichts mehr als dass, was im objektiven Inhalt der Erkenntnis besteht, sich im subjektiven Verlauf des Erkennens doch irgendwie darstellen muss; dasselbe, was bei Husserl den weit bedenklicheren, weil metaphysisch anklingenden Ausdruck erhält, dass das „Ideale“ sich im Erlebnis der Psyche „realisiert“.

Husserl hat sich das für seine Absicht förderliche Verständnis Kants besonders dadurch verbaut, dass er, als Logiker, sich vorzugsweise an Kants „reine“ Logik, zumal an den von Jäsche allerdings genügend „kurz und trocken“ bearbeiteten Vorlesungsabriss derselben, gehalten hat, während die entscheidende Leistung Kants für die Logik doch wohl in der „transzendentalen“ Logik zu suchen ist. Löst man aus dieser die psychologischen Elemente, nämlich die „subjektive“ Deduktion, die er selbst von der „objektiven“ so sicher zu scheiden weiss, völlig heraus, fasst man rein den inhaltlichen Aufbau der „transzendentalen“ Logik als solcher ins Auge, so entspricht dieser in aller Reinheit dem von Husserl gezeichneten Ideal. Er schreitet fort von Grundbegriffen zu Grundsätzen zu Grundwissenschaften, ganz wie Husserl es fordert, und wie der wahre Entdecker des Logischen, Plato, es klar vor Augen gesehen hat (s. m. Ausf. im Hermes, XXXV 411—425). Und er beantwortet damit die Frage nach der „Möglichkeit“ der thatsächlich gegebenen Wissenschaft, was Husserl selbst als letzte und reinste Formulierung der logischen Grundfrage aufstellt. Darüber sollte die Verständigung nicht schwer fallen, zumal nachdem ich dem Verf. bereits zu danken habe für die ausdrückliche Zustimmung zu den allgemeinen Folgerungen, die ich auf eben dieser Grundlage in dem von ihm mehrfach zitierten Aufsatz „Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis“ (Philos. Monatsh. XXIII, 257 ff., 1887) gezogen, in der Abhandlung über „Quantität und Qualität“ (ebenda

XXVII, 1891) weitergeführt, in der „Einleitung zur Psychologie“ (1888), und oft in gelegentlichen, meist kritischen Ausführungen (hinsichtlich des „Psychologismus“ zuerst gegen Lipps, Gött. Gel. Anz. 1885, 1. März) vertreten habe.

Oder ist das fortdauernde Misstrauen gegen den Kritizismus vielleicht doch Symptom einer tieferliegenden Differenz? Schon oben wurde die Frage angeregt, weshalb eigentlich Husserl auf dem „formalen“, nicht materialen Charakter der Logik besteht? Es ist das um so auffällender, da er andererseits die „objektive“ Geltung der logischen Gesetze zu beweisen gedenkt, auch nicht daran denkt sie auf den Umfang der bisher „formal“ genannten Logik einzuschränken, sondern namentlich die ganze reine Mathematik in sie einbegreift, die jeder Vertreter der „formalen“ Logik sonst zur „Materie“ der Wissenschaften gerechnet hat. Das „Formale“ scheint sich demnach, dem Umfang und auch dem Inhalt nach, zu decken mit dem „Reinen“ und zugleich „Gegenständlichen“, d. h. mit dem Transzendentalen. Aber auch so bleibt bei Husserl unaufgelöst bestehen der Gegensatz des Formalen und Materialen, des Apriorischen und Empirischen, damit auch des Logischen und Psychologischen, des Objektiven und Subjektiven; oder, um es mit einem Wort und zugleich in seiner eigenen Terminologie zu sagen: des Idealen und Realen. Das Materiale, Empirische, Psychologische, d. h. das „Reale“, bleibt stehen als unbegriffener, unvernünftiger Rest; ja dem Verhältnis, der inneren, erkenntnisgemässen und also logischen Verbindung beider wird überhaupt nicht nachgefragt, sondern es soll sein Bewenden haben bei ihrer schroffen und reinlichen Sonderung. Und so bleibt bei aller, ich wage zu sagen, ausserordentlichen Luzidität jeder logischen Einzelausführung dem Leser ein gerade logisches Missbehagen zurück. Man folgt dem fast dramatisch spannenden Kampf zweier Gegner, und sieht nicht, woher zuletzt ihre Gegnerschaft stammt, was eigentlich sie nötigt sich auf Tod und Leben zu bekämpfen; zumal sich dabei mehr und mehr eine genaue Wechselbeziehung, ja untrennbare Zusammengehörigkeit beider entdeckt, die umsomehr überrascht, da man uns erst nur den Antagonismus sehen liess. Indem nun der Autor des Dramas in schroffer Einseitigkeit die Partei des „Idealen“ nimmt und in diesem eigentlich platonischen Sinne sich zum „Idealismus“ bekennt, bleibt das „Reale“ als fremder, verworfener, und doch nicht wegzuschaffender Rest stehen. Sonst wollte der „Idealismus“

vielmehr im Idealen das Reale, in den *λόγοι* die *ὄντα* begründen; so in Plato, so in Leibniz, so in Kant, der besonders klar eben die Frage des Gegenstandes selbst als die zentrale Frage seiner neuen, der „transzendentalen“ Logik erkennt, ja den ganzen Begriff des Gegenstandes aus den Formalbestandteilen der Erkenntnis, aus dem Logischen im vertieftesten Sinne erst aufbaut. Die einzig verständliche Konsequenz ist: dass die Gegenseite des Objektiven, das Subjektive, als das Quasi-Objekt der Psychologie, sich eben als bloße Gegenseite, gleichsam Widerschein, „Reflexion“ des Objektiven herausstellt; was erklären würde, weshalb gerade die eindringendste Untersuchung der Konstituentien der Objektivität es so gar nicht vermeiden kann auch die Subjektivität in Betracht zu ziehen. In dieser Richtung habe ich Kant nicht sowohl zu interpretieren als weiterzubilden versucht; und ich vermute, dass Husserl, wenn die Fortführung seiner logischen Untersuchungen ihn, wie unvermeidlich, vor dies in seinen „Prolegomena“ ungelöste, ja kaum erkannte Problem stellen wird, er sich auf ähnliche Wege gedrängt sehen wird. Zwischen dem überzeitlichen Bestand des Logischen und seiner zeitlichen Thatsächlichkeit im Erlebnis der Psyche muss eine Verbindung, eine logische Verbindung geschaffen werden, wenn nicht das Wort von der „Realisierung des Idealen“ ein Aenigma, eine metaphysische Redewendung verdächtigster Art bleiben soll. Ist diese Verbindung möglich, dann natürlich nur von Seiten des Überzeitlichen, durch Vermittlung des (in sich doch überzeitlichen) Begriffs — der Zeit selbst. Die Realisierung besagt dann nicht mehr einen mystisch metaphysischen Akt, sondern einen streng verständlichen logischen Übergang von einer Betrachtungsart zu einer andern, im letzten Grunde in ihr implizierten. Und so wird erst klar, was eigentlich das Psychologische „ist“, woher seine Kollision mit dem Logischen, und in welcher letzten, selbst logischen Vermittlung diese Kollision sich ausgleicht. Zu dieser Peripetie muss das Drama geführt werden, eher darf der Vorhang nicht fallen.

Aber wir haben ja auch nur einen „Ersten Teil“ vor uns; für die Instruktion der logischen Untersuchung aber war gewiss die völlige Aufseitstellung des Psychologischen vorteilhaft. Und so sind wir für das schon Geleistete dankbar, und dürfen uns noch positivere Förderung von der Fortführung der Untersuchung versprechen, die, seit diese Zeilen niedergeschrieben wurden, bereits erschienen ist und demnächst an dieser Stelle beurteilt werden soll.

Eine neue Sozialphilosophie auf Kantischer Basis.

Von Felix Krueger in Kiel.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wurden die sozial-ethischen und geschichtsphilosophischen Bemühungen in steigendem Masse von Ideen der englischen und französischen Philosophie beherrscht. Aber seit etwa zehn Jahren mehrten sich allenthalben die Versuche, auch für die Probleme der Sozialphilosophie den deutschen philosophischen Idealismus und besonders das Werk Kants nutzbar zu machen. In dieser Richtung bewegen sich drei ethisch-soziologische Arbeiten Woltmanns, an denen die „Kantstudien“ nicht flüchtig vorübergehen durften. Mit ungewöhnlicher synthetischer Kraft ist Woltmann daran gegangen, die Hauptrichtungen des modernen Lebens und Denkens, die Grundgedanken der neueren deutschen Philosophie, der Entwicklungstheorie und Wirtschaftslehre zu einem ästhetisch-ethischen Monismus zu vereinigen. Auf dem Grunde des transzendentalen Idealismus errichtete er ein umfangreiches sozialphilosophisches Lehrgebäude.

I.

Ludw. Woltmann, Dr. med. et phil., System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus. Düsseldorf, Herm. Michels Verlag. 1898. VIII u. 397 S.

Das Buch atmet den Geist der deutschen idealistischen Philosophie und bezeugt gleichzeitig eine eindringliche Bekanntheit mit neueren Ideen und Beobachtungen über das gesellschaftliche Geschehen. In grossen Zügen entwirft der Verfasser zuerst eine Theorie der moralischen Erfahrung, danach eine Entwicklungsgeschichte des moralischen Bewusstseins und schliesslich eine Darstellung vom Inhalte des sittlichen Lebens. Zu derselben Zeit, als das vorliegende Werk erschien, veröffentlichte ich einen

Versuch, den m. E. zentralen Begriff der Moraltheorie, den Begriff des unbedingt Wertvollen psychologisch zu bestimmen. Bei dieser Gelegenheit erklärte ich, es sei notwendig, alle bisherige Ethik (einschliesslich der Kantischen) mit den Mitteln der Kantischen Erkenntnistheorie zu revidieren. Vollends eine so umfassende systematisch-monistische Absicht, wie die eingangs angedeutete Woltmanns, setzt auf Schritt und Tritt die Ergebnisse des erkenntnistheoretischen Kritizismus voraus. Woltmann war sich dessen deutlich bewusst. Die erkenntnistheoretische Grundlage seines Systems (Kap. I, II) entstammt der Kantischen Philosophie; ebenso die Deduktion der formalen ethischen Principien. Der Verfasser steht auf dem Boden des Neukantianismus, nahe bei Riehl und Cohen. Seine ganze Arbeit ist ein schöner Beweis von der unerschöpften Fruchtbarkeit Kantischer Gedanken. — Wenn ich an dem angegebenen Orte des Weiteren eine psychologische Analyse und Kritik der Hauptbegriffe Kants, auch des Erkenntnistheoretikers, forderte (und teilweise in Angriff nahm), so ist Woltmann von dieser Notwendigkeit nicht gleichermassen überzeugt. Damit ist der wichtigste, vielleicht der einzig prinzipielle Gegensatz zwischen dem Neukantianismus und der empirischen, erkenntnistheoretisch sich besinnenden Psychologie berührt.

Die grundlegende Erörterung Woltmanns über das Verhältnis zwischen kritischer und genetischer Methode ist für mich unbefriedigend, trotz mancher wertvollen Bemerkungen über das Unterscheidende der beiden, vollends trotz des schliesslichen Hinweises auf Platons halb mystische Lehre von der Wiedererinnerung und deren geistreicher Verknüpfung mit Häckels biogenetischem Grundgesetz. Die kritische Methode fällt hier einfach mit der erkenntnistheoretischen zusammen; die genetische soll zu einer Entwicklungsgeschichte des natürlichen und geistigen Lebens führen. Unter den genetischen Wissenschaften vom Leben wird die Psychologie gewöhnlich nicht mit angeführt, gelegentlich aber wird sie dorthin gerechnet. Gehört die Analyse des entwickelten Bewusstseins und die Erkenntnis seiner allgemeingültigen Formen nicht zu den Aufgaben der Psychologie? Der innere Zusammenhang zwischen philosophischer Prinzipienlehre und Entwicklungstheorie wird meines Erachtens durch eben diese analytische Psychologie vermittelt.

Schon der alles beherrschende Begriff des „Bewusstseins“ erfährt bei Woltmann nirgends die psychologische Bestimmung,

deren er bedarf. [Bald wird darunter (S. 5) die Funktion des Urteilens und Begreifens verstanden, bald die logische Selbstbesinnung, bald das System der allgemeingültigen Gesetze oder (was wiederum nicht geschieden wird) der Formen der Vernunftthätigkeit. Sehr häufig rückt daher die ethische Diskussion unter einen einseitig intellektualistischen Gesichtspunkt. Die Begriffe „Bewusstsein“ und „Vernunft“ werden gewöhnlich geradezu gleichgesetzt. Die Folge ist trotz, ja z. T. wegen der ungewöhnlichen stilistischen Gewandtheit des Verfassers, eine oft peinliche Vieldeutigkeit seiner Sätze; z. B. bei der fundamentalen Frage nach dem Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft. Eine erschöpfende psychologische Analyse jenes Begriffes scheint mir noch immer zu den dringendsten Aufgaben der Moralkissenschaft zu gehören.

Bestände die Funktion der praktischen „Vernunft“ einfach darin, dass wir Ergebnisse der theoretischen Vernunft (Begriffe oder Urteile) auf die elementaren Begehungen und Triebe anwendeten oder übertrügen, so wäre das Sittliche nicht identisch mit dem Vernünftigen. Die sittliche Vernunft hat ihr eigenes Apriori (d. h. Funktionsgesetz), weil das Willensleben unmittelbar zu eignen Formen sich gestaltet, ohne Vermittlung irgend eines logischen Gesetzesbewusstseins. Die psychologischen Thatsachen der Wertbildung kommen bei Woltmann, wie bei den meisten kritizistischen Ethikern zu kurz. — Der Verf. ist mit allen bedeutenden Kantianern der Gegenwart einig in der Ablehnung der theologischen Metaphysik Kants; er erklärt die immanente Deutung, die der Begriff der praktischen Vernunft durch Fichte erfuhr, für einen Fortschritt (S. 54). Aber seine Kritik ist Kanten gegenüber nicht entschieden genug. Das „Ding an sich“ als völlig „beziehungslos“ zur sog. Sinnenwelt bleibt unangetastet, und damit auch die zur Hälfte metaphysische Lehre von der transcendentalen Freiheit.

In dem Kapitel (IV) über die Freiheit des Willens stehen von den bisher aufgetretenen Freiheitsbegriffen alle wichtigeren ungeordnet neben einander. Besonders werden die Freiheit im Sinne der Ursachlosigkeit und die sittliche Freiheit ebensowenig geschieden, wie die beiden zugehörigen Begriffe der Notwendigkeit.

Das „System der Zwecke und Gefühle“ im folgenden Kapitel enthält eine rein logische Systematik. Was soll man sich bei dem Satze denken: „Es giebt nur bewusste Gefühle und insofern sie

bewusst sind, sind sie den logischen Gesetzen des Bewusstseins unterworfen“? (Man vergleiche andererseits im folgenden, S. 90: „Das Geschmacksurteil über das schöne Objekt ist ein freies Wohlgefallen.“) Der Begriff des Wertes spielt gelegentlich hier hinein, ohne irgendwie näher bestimmt zu werden. Das Ganze leidet an einem Übermass von Architektonik, die durch die enge Anlehnung an Kantische Schemata nicht wertvoller wird. Die sehr summarische Erörterung des Zusammenhanges zwischen Gefühlen und Begriffen gipfelt in dem Satze, „dass es keine Logik ohne Ästhetik giebt“. So redet der Verfasser nach der Art erkenntnistheoretischer Formalisten auch sonst zuweilen, besonders, wo es sich um psychologische Fragen handelt, lieber von allgemeinen Begriffen und deren Verhältnissen, als von den That-sachen, die da begriffen werden sollen. Das erleichtert die Systematik, verflacht aber die Probleme.

Die beiden Kapitel „Ethik (= Sittlichkeit) und Religion“, „Ethik und Kunst“ (sollte heissen: Sittlichkeit und Schönheit) verknüpfen in schöner Beredsamkeit die Principien der Kritik der Urteilkraft mit den Ideen der deutschen und englischen Humanitätsphilosophie und mit dem ästhetisch-ethischen Ideal Schillers. Hieran schliesst sich eine Synthese im Sinne Platons, Schillers und Goethes zwischen Schönheit und Religiosität. In diesen klaren und herzlichen, durch Kants Teleologie geläuterten Ausführungen bleibt nur das Verhältnis der Liebe zur Schönheit etwas unbestimmt und schwankend, auch abgesehen von dem beinahe unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der christlichen *ἀγάπη* und dem Platonischen *ἔρως*. Die prinzipiellen Erörterungen enden mit einer ästhetischen Betrachtung der Philosophie als des „idealen Selbstbewusstseins der Menschheit“.

Der Gedanke der genetischen Einheit des Menschengeschlechts und die umfassendere Idee einer stetigen Entwicklung der Kultur aus der organischen Natur beherrschen das zweite Buch. An Herder anknüpfend, aber mit der modernen Descendenztheorie dessen dualistische Schranke überwindend, entwirft der Verfasser eine Vor- und Urgeschichte der Sittlichkeit. Die Darstellung des „Darwinismus“ führt thatsächlich über den strengen, der Tendenz nach rein mechanischen Darwinismus hinaus. Der leitende, teleologische Gedanke einer auf Vervollkommnung abzielenden Gestaltungskraft, einer auf sittliche Freiheit gerichteten Zielstrebigkeit des organischen Lebens geht vielmehr auf Lamarck, Goethe und

die deutsche Entwicklungsphilosophie zurück. — Mit Herder, Kapp, Noirée und Marx setzt Woltmann die Produktion des Werkzeugs und die Werkzeugthätigkeit in Parallele zur Entwicklung und Funktion der Organe. Aus der Werkzeugthätigkeit leitet er unmittelbar die logischen Funktionen, vor allen das kausale Denken ab und daraus die Anfänge der Sittlichkeit. Eine genauere Analyse der uns gegebenen psychischen Zusammenhänge hätte hier, wie beinahe überall, zu einer weniger einfachen, aber auch weniger intellektualistischen Auffassung geführt. — Interessant ist im folgenden (IV, 6) die Zusammenstellung von Bemerkungen Kants über eine Geschichte der Freiheit und praktischen Vernunft. Diese oft wenig beachtete Richtung des Kantischen Denkens trat allerdings für Kant selbst, namentlich in der kritischen Periode weiter zurück, als die vorliegende Darstellung den Anschein erweckt; aber die hier vereinigten, zerstreuten Aussprüche des Philosophen mögen den oberflächlichen Empirikern und nicht minder den formalistischen Erkenntnistheoretikern zu denken geben, die den kritischen und den entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt schlechtweg für Gegensätze halten. Es folgt eine vergleichende Geschichte der moralischen Ideen in Dichtung, Religion und Philosophie. Der Historiker von Fach wird hier gar oft bedenklich den Kopf schütteln und sich an eine überwundene, von der nachkantischen Ideenlehre beherrschte Geschichtsauffassung erinnert finden. Ich hebe nur die Idee vom Reiche Gottes hervor, die in den Mittelpunkt der christlichen Ethik gestellt ist (VIII). Sie wird völlig modern im Sinne einer immanenten und autonomen Moralphilosophie gefasst, ohne Rücksicht auf die historischen Bedingungen des Christentums. „Das Reich Gottes ist ein Gericht, das Verblendung und Thorheit in eine jenseitige Welt verlegt hat.“ That- sächlich hat Christus, wie das durch seine eigenen Aussprüche be- wiesen und auch von der neueren Theologie anerkannt wird, — das Reich Gottes und das Weltgericht fast nur oder vielleicht ganz ausschliesslich im jenseitigen, eschatologischen und eudämonistischen Sinne verstanden. Aber jede Gegenwart hat ja das Recht, die Gedanken und Werte der Vorzeit dem eigenen Leben zuliebe um- zudeuten. Und Woltmann hebt mit gutem Takte aus den histo- risch überlieferten Ideenkreisen das hervor, was, soweit wir heute sehen können, sachlich das Wesentlichste ist. — Das Mittelalter als das „Jahrtausend moralischer Finsternis“ wird mit „traurigem Schweigen“ übergangen. Ebenso wenig kommen der Mystizismus,

der Pietismus und die Romantik (auch die neueste), kurz alle die fruchtbaren Epochen und Tendenzen einer ausgesprochenen Vorherrschaft des Gemütslebens zum Worte. In der Darstellung der Reformation fällt nur ein heftiges und unhistorisches Urteil über Luthers Verhalten im Bauernkriege besonders auf. Der deutsche Humanismus und Idealismus werden mit wenigen Strichen skizziert. Ein kurzer Abschnitt über den Sozialismus, nur in der Auffassung der Geistesgeschichte von Marx abweichend, führt zur „Ethik der Gegenwart“ über. Nach einigen einleitenden Sätzen über die Notwendigkeit ethischer Selbstbesinnung versucht der Verf. aus den Lehren Tolstois und Nietzsches das Zukunftstragende herauszuheben. Von Nietzsches Moralanschauung wäre gerade in diesem Buche ein gleichmässiger ausgeführtes und abgerundeteres Bild willkommen gewesen. Mit lebhafter Zustimmung begrüsst ich die starke Hervorhebung des frühen und meist zu wenig gewürdigten Aufsatzes „Über den Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“.

Das letzte Buch, vom Inhalte des sittlichen Lebens, steht unter den Zeichen Darwins und Marxens. Ich übergehe die teilweise höchst beachtenswerten Ausführungen über das Verhältnis des Kritizismus zu den biologischen und sozialen Problemen der Gegenwart, weil der Verf. diese Fragen in zwei besonderen, nachher zu besprechenden Schriften ausführlicher behandelt hat. — Im II. Kapitel „Das System der Triebe und Bedürfnisse“ finden sich Ansätze zu einer willenspsychologischen Analyse der Moralthatsachen, aber leider nur unzureichende Ansätze. Ohne tieferen Zusammenhang stehen der Geschlechtstrieb, ein Trieb zur Selbsterhaltung, zur Vorstellung und ein Bildungstrieb nebeneinander. Bei den drei letzten wäre eine viel feinere psychologische Differenzierung nötig gewesen. Die Arbeit wird zu äusserlich als Werkzeugthätigkeit verstanden. Der Bildungstrieb wird mit Schiller als „Formtrieb“ den Stofftrieben gegenüber gestellt. Wertvolle Motive eines moralpsychologischen Begreifens verklingen zu rasch in den vieldeutigen Namen Spontaneität, Vernunft, Trieb nach Wahrheit, Freiheit, Schönheit. Die Lehre von den Affekten sucht den Einheitspunkt von Glückseligkeit und Sittlichkeit da, wo er ganz gewiss allein gefunden werden kann: in der ästhetischen Kultur und im Genusse des ästhetischen Schaffens. — In der allgemeinen Erörterung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft finde ich eine vor vier Jahren

erhobene und theoretisch begründete Forderung auch bei Woltmann: die Ausdrücke Egoismus und Altruismus seien als unbrauchbar aus der Ethik zu verbannen.

Zu den einzelnen Gebieten der angewandten Ethik (Wirtschaft, Staat, Recht; Ehe, Familie, Beruf der Frau; Personlichkeitskultur und Erziehung) können wir dem Verf. hier nicht folgen, wie lohnend es auch wäre. Im ersten Buche hatte er die bekannten drei Formulierungen des kategorischen Imperativs in engem Anschluss an Kant, ohne Kritik nach einander entwickelt. Jetzt, wo es sich um Anwendungen und Konsequenzen des obersten Moralprinzips handelt, treten die erste und die dritte Formulierung gänzlich zurück. Soweit Woltmanns Ausführungen hier wirklich auf Kants Ethik basieren, gehen sie durchweg auf die zweite, früher an dritter Stelle erörterte Fassung des kategorischen Imperativs zurück, wonach in jeder Person die Menschheit jederzeit als Selbstzweck soll geachtet werden. Ich erblicke hierin eine neue Bestätigung meiner Ansicht, dass diese Fassung des Prinzips moralischer Beurteilung nicht in demselben Sinne formal ist, wie die beiden andern, und dass sie — was schon die Kritik der Urteilskraft und neuerdings fast jede auf Kant zurückgehende Ethik beweist —, die allein fruchtbare ist.

Ungern und erst nach dem Studium seiner übrigen Schriften entschloss ich mich, gegen Woltmanns Hauptwerk einzelne Bedenken geltend zu machen. Es besitzt Vorzüge, die nur durch reichliche Citate wiederzugeben wären. Dahin gehört die sichere Bezeichnung der wesentlichen Fragen und Zusammenhänge, der knappe, lebendige und oft überraschend einfache Ausdruck der Ergebnisse, besonders auch die neue Fassung alter, bisher weniger gut gesagter Wahrheiten. Lässt man das Ganze in seiner stilvollen Geschlossenheit auf sich wirken und bedenkt den Umfang der gestellten Aufgaben, so erscheint das Buch als die wertvollste philosophische Leistung des theoretischen Sozialismus und als eine der bedeutsamsten Erscheinungen der neueren Ethik.

*

*

*

II.

Ludw. Woltmann, Dr. med. et phil., Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft. Düsseldorf 1899. Herm. Michels Verlag. IV u. 397 S.

Bekanntlich hat der Darwinismus seit nahezu 30 Jahren gerade unter den deutschen Sozialisten eine rasch zunehmende Verbreitung gefunden. Das hatte mannigfaltige Gründe, z. T. recht äusserliche, wie die Gemeinsamkeit des Gegensatzes gegen die kirchliche Orthodoxie, z. T. viel tiefer liegende. Es ist ebenso bekannt, dass zahlreiche Darwinisten, darunter tüchtige Zoologen, die Lehre von der natürlichen Auslese im Kampf ums Dasein benutzt haben, um die Forderungen des Sozialismus einzuschränken oder in Bausch und Bogen abzulehnen. Auch Nietzsche, der in weitem Umfange und ziemlich kritiklos Darwinistische Gedanken auf das Kulturproblem übertrug, war ja gleichzeitig dem politischen Sozialismus abgeneigt. Nietzsches eigene Lehren werden von sozialen Revolutionären wie von unbedingten Verteidigern des gegenwärtigen Wirtschaftssystems sowohl verlästert, als gelobt. Und dieses schliessliche Erhobensein über die wirtschaftlichen Kämpfe des Tages spricht für die übergreifende Bedeutung der Nietzscheschen Gedanken. Darwin hat nur mit äusserster Zurückhaltung solche Fragen berührt, die jenseits der biologischen Wissenschaft (im engeren Sinne des Wortes) lagen. Obwohl von der Bevölkerungslehre des Malthus her ihm Anregungen kamen, gestand er, mit den Thatfachen und Zusammenhängen des wirtschaftlichen Lebens wenig vertraut zu sein. Die ethischen Konsequenzen, die er selbst seiner Entwicklungstheorie gab, erschöpften sich in der bekannten hypothetischen Ableitung des sympathischen Gefühls, und seine eigene Moralanschauung gipfelte in in dem Satze, womit noch heute mancher den ganzen Sinn der Kantischen Ethik zu umfassen meint: „Was ihr wollt, dass man euch thue, das thut auch anderen“. Haeckel und der scharfsinnige Sozialist Kautsky begegnen sich in dem Urteil, dass der Sozialismus mit dem Darwinismus nichts zu thun habe. Versteht man unter Darwinismus die konkret vorliegende Theorie Darwins, so muss man diesem Urteil beistimmen.

Aber der Entwicklungsgedanke hat auch eine philosophische, genauer: eine psychologische und ethische Bedeutung. Dieser Ge-

danke ist ja aus der Geistesphilosophie erst auf das Naturgeschehen übertragen worden; jetzt wendet er sich mit bereichertem Inhalte auf die Probleme des Kulturlebens zurück. Auf der anderen Seite liegen der Wirtschaftslehre und Geschichtswissenschaft mehr noch als der Biologie psychologische Voraussetzungen zu Grunde, und alle sozialen Fragen sind zugleich moralwissenschaftliche. — Woltmann setzte sich die dreifache Aufgabe: „1) eine litterar-historische Übersicht über die Problemstellung zu geben, wie bisher das Verhältnis des Darwinismus zum Sozialismus aufgefasst worden ist; 2) die allgemeinen naturgeschichtlichen Grundlagen der Sozial- und Geschichtswissenschaft zu entwickeln, und im Anschluss daran 3) das spezielle Problem zu behandeln, ob die Darwinsche Theorie von der natürlichen Zuchtwahl im Kampf ums Dasein mit den historischen und wirtschaftlichen Lehren des Sozialismus harmoniere oder nicht.“ Das Buch wird von der dritten Frage beherrscht, und von der Überzeugung, dass sie positiv zu beantworten sei. Zuweilen steht dem Philosophen und namentlich dem Historiker Woltmann der Parteimann im Lichte. Die ganze Arbeit ist weniger ausgereift und schon schriftstellerisch unfertiger als die vorhergegangene.

Von der umfänglichen Litteratur ist die deutsche nahezu vollständig, die englische zum besseren Teile verarbeitet. Die Kulturfragen, um die es sich hier handelt, sind ja mit den Mitteln der Naturwissenschaft allein keineswegs zu lösen; Treitschke warnte zuweilen vor den politisierenden und ethisierenden Naturforschern. Die sozialistischen Anhänger Darwins sind ihren Darwinistischen Gegnern im Allgemeinen an ökonomischer und philosophischer Bildung überlegen. Bei diesen wiederholen sich immer dieselben Unklarheiten und Verwechslungen: sie identifizieren den Kampf um die wirtschaftliche Existenz einfach mit dem tierischen Kampfe ums Dasein und den Begriff des am besten Angepassten mit dem des wirtschaftlich Tüchtigsten oder gar des moralisch Besten; ferner, wozu freilich sozialistische Schriftsteller noch gegenwärtig vielfach Anlass geben, verwechseln sie die Sozialisierung der Produktionsmittel mit der Abschaffung alles Privateigentums und deuten die Forderung gleicher politischer Rechte und kultureller Entwicklungsbedingungen dahin, dass der Sozialismus die qualitative Gleichheit aller Menschen behaupte oder erstrebe. Diese Missverständnisse sind schon oft, auch von sehr bedingten Anhängern, ja von Gegnern des ökonomischen Sozialismus klargestellt

worden, so von Lange, Schäffle, Wagner, Schmoller, Büchner, Ritchie, Wallace, Haycraft, Ploetz, Huxley. Im Anschluss an diese und andere Autoren bekämpft Woltmann die angedeuteten Irrtümer und ihre Konsequenzen, mit beinahe ermüdender Eindringlichkeit, oft leidenschaftlich wie ein Agitator, immer klar und gewandt.

Die systematische Erörterung des Verhältnisses zwischen naturgeschichtlicher und historisch ökonomischer Entwicklung beginnt mit einer knappen und kundigen Darlegung der Prinzipien der neueren Descendenztheorie (5. Abschn.). In der Vererbungsfrage wird eine Vermittlung zwischen Weismann und Spencer angestrebt. Der von Spencer, Schäffle, Lilienfeld u. a. entwickelten „organischen“ Auffassung der Soziologie schliesst der Verf. sich kritisch an, im Sinne einer induktiven und genetischen Analogie zwischen Organismus und Gesellschaft. „Der soziale Organismus ist eine Fortbildung des individualen Organismus zu einer höheren Stufe und Verbindung des organischen Lebens. Freilich kommt es darauf an, die Vermittelungen und Zwischenglieder festzustellen, durch welche diese Höherbildung ermöglicht wird“. Diese Mittglieder seien technische und psychische Faktoren. Zur ergänzenden Weiterbildung der Marxistischen Geschichtsphilosophie, (die in seinem dritten, schliesslich zu betrachtenden Werke ausführlich behandelt wird) fordert Woltmann eine „tiefere Erforschung des Zusammenhanges der Physiologie einerseits mit der Technologie und Psychologie andererseits“. In dieser Hinsicht kommt seine eigene Gesellschaftslehre (Abschn. 6) freilich über die physiologischen und logischen Analogien der Kapp, Geiger, Noirée nicht wesentlich hinaus; die psychologische Analyse der technischen Thatsachen und des wirtschaftlichen Lebens überhaupt bleibt unzureichend.

Im letzten Abschnitt (7) zieht der Verf. aus dem Vorangegangenen politische und soziale Konsequenzen. Bei der Frage der Rassenauslese kommt er auf Kolonisation und Krieg zu sprechen und widerlegt mit Darwins eigenen Worten die Darwinistischen Phrasen der Gewaltethiker; nur machen sich fertige moralische Werturteile hier zu breit an Stelle des sachlichen historisch-soziologischen Begreifens. Weiterhin werden noch einmal im Zusammenhange die wichtigen Merkmale hervorgehoben, wodurch die sog. freie Konkurrenz des privatkapitalistischen Wirtschaftssystems sich vom natürlichen Kampf ums Dasein unterscheidet. Schliesslich

stellt Woltmann die Hauptthatsachen des Wirtschaftslebens (Eigentum, Freiheit, Wettbewerb), die Bevölkerungs- und Frauenfrage, das Problem der sozialen Differenzierung unter den Gesichtspunkt des sozialistischen Ideals und eines erkenntnistheoretisch geklärten Darwinismus.

Gleich im Eingange seines Buches fordert der Verf., dass der theoretische Sozialismus sich auf Kant besinne. Im weiteren beruft er sich nur selten ausdrücklich auf Kantische Lehren, (auf das Apriori des reinen Verstandes und auf die Ideen zu einer Entwicklungsgeschichte der Vernunft). Aber sein ganzes Unternehmen ist geleitet von der fruchtbaren Überzeugung, die jeder rechte Schüler Kants teilen muss: dass die notwendige theoretische Verknüpfung der naturgeschichtlichen mit der geistig-sozialen Entwicklung auf dem Boden der kritischen Philosophie und nur auf diesem Boden möglich ist.

III.

Ludw. Woltmann, Dr. med. et phil., *Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung.* Düsseldorf 1900. Herm. Michels Verlag. VI u. 430 S.

Seitdem Bernstein neuerdings die theoretischen Voraussetzungen der Sozialdemokratie einer umfassenden Kritik unterzogen und seine Parteigenossen auf die Kantische Philosophie hingewiesen hat, ist in deren Reihen der Streit um Kant nicht mehr zur Ruhe gekommen. Was vor 30 Jahren von F. A. Lange angebahnt, was später von Cohen, Natorp, Stammler, Staudinger, Vorländer und anderen Kantianern auf verschiedenen Wegen erstrebt wurde: eine Durchdringung des Sozialismus mit den Prinzipien der kritischen Philosophie, das scheint jetzt in den führenden Geistern der sozialdemokratischen Partei zur Wirklichkeit werden zu wollen. — Auch Woltmanns jüngstes Buch steht, wie das nach dem Entwicklungsgange des Verfassers zu erwarten war, „unter dem Zeichen der Rückkehr zu Kant“. Es will dem dringlichen Bedürfnis nach einer historischen und kritischen Darstellung des Marxismus dienen.

Von dessen philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen (1. Teil) wird die Kantische Philosophie am ausführlichsten behandelt. Die fassliche Wiedergabe des Hauptinhaltes der drei Kritiken

ist allen denen zu empfehlen, die nicht in der Lage sind, die Urtexte im Zusammenhange zu studieren. Fichtes Wissenschaftslehre wird mit liebevollem Verständnis, Schellings Philosophie summarisch und wenig übersichtlich dargestellt. Hegel und Feuerbach haben in Wirklichkeit den neueren theoretischen Sozialismus viel stärker bestimmt, als Kant, den Marx wie Engels nur ungenau kannten und fast durchweg missverstanden. Woltmann ist über die historischen Zusammenhänge, namentlich auf der deutschen Linie, recht genau orientiert. Trotzdem giebt er von Hegels idealistischem Systeme und Feuerbachs Anthropologie verhältnismässig wenig ausgeführte Skizzen und übergeht mit Stillschweigen die philosophischen Quellen des Marxismus, die in Frankreich und England entsprangen. Darin kommt sein kritischer Standpunkt bereits zum Ausdruck.

Mit Recht betont der Verf. immer von Neuem zwei historische Thatsachen, deren Vernachlässigung auch in sozialistischen Kreisen viel Verwirrung angerichtet hat: dass die Marxistische Doktrin in ihrer fünfzigjährigen Entwicklung mancherlei Wandlungen durchgemacht hat: und dass sie zunächst einen stark polemischen Charakter trug, den Charakter des bewussten Gegensatzes einmal gegen die herrschenden Wirtschaftstheorien, zum anderen gegen den Spiritualismus der Hegelschen Philosophie. Es war daher ein philosophisches und litterarhistorisches Verdienst, die Entwicklungsgeschichte des Marxismus von seinen Anfängen bis zur Gegenwart eingehend zu verfolgen. Die praktisch-revolutionären Tendenzen der Theorie, ihre von augenblicklichen politischen Bedürfnissen stets mitbedingte und naturgemäss widerspruchsvolle Gestaltung mussten ihrer philosophischen Einheitlichkeit und dem wissenschaftlichen Werte des von ihr einzeln Überlieferten Eintrag thun. Man kann zweifeln, ob von einer Marxistischen „Weltanschauung“ zu reden überhaupt berechtigt ist. Die notwendige Differenzierung der geistigen Produktion setzt auch einem hochbegabten Feuerkopfe Schranken. Und so wird die kritische Geschichte vieles wieder streichen von den Werturteilen Woltmanns, der in Marx einen der grössten Philosophen und Historiker erblickt. Sie wird freilich auch der Ungerechtigkeit gedenken, mit der die Geschichtsschreiber der Philosophie den weitblickenden und scharfsinnigen Mann bisher zu ignorieren pflegten. Wenn indessen der Verf. Marxen ganz nahe an Kant heranrückt, denselben Marx, dem er eine „Degradation des Geistes“ und die schlimmsten er-

kenntnistheoretischen Unzulänglichkeiten mit Recht vorwirft, wenn er die wissenschaftlichen Methoden beider als wesentlich identisch auffasst, so wird der Kenner Kants ebenso wie der Historiker der Geschichtstheorie entschieden widersprechen. Woltmann unterstreicht sehr stark einige Zeugnisse dafür, dass Marx (wie alle bahnbrechenden Sozialpolitiker und alle tiefer angelegten Historiker) bei seiner wissenschaftlichen Thätigkeit teilweise von moralischen Wertungen und unbedingten ethischen Urteilen bestimmt war. Aber diese biographisch und psychologisch bedeutsame Tatsache ändert nichts daran, dass alle massgebenden Schriften des Marxismus in ethischer wie in erkenntnistheoretischer Beziehung einen oberflächlichen Relativismus und Sensualismus lehren. Marxens Hauptverdienst um die Kulturgeschichte liegt in der endgültigen Eroberung eines vorher arg vernachlässigten Stoffgebietes, in der grundsätzlichen Berücksichtigung und z. T. sehr glücklichen Verknüpfung der wirtschaftlichen Thatsachen, während seine Methode über eine kritiklose Nachahmung der Hegelschen Dialektik nicht hinauskam. Der Bannkreis dieser Methode und der ursprünglichen, in der Partei noch heute herrschenden materialistischen Vorurteile wird allerdings gelegentlich durchbrochen durch spätere Modifikationen der Theorie, namentlich in vier nachgelassenen Briefen von Engels, die Woltmann gut that, an dieser Stelle zu veröffentlichen. Hier wird eine Rückwirkung des geistigen „Oberbaues“ der Kultur auf den ökonomischen Unterbau ausdrücklich zugegeben; es wird die reale Bedeutung der geistigen Tradition und der kulturelle Wert der sozialen Arbeitsteilung angedeutet; es wird die zunehmende Differenzierung und Verflechtung der idealen wie der materiellen „Ursachen“ hervorgehoben.

Der letzte, umfangreichste Teil des vorliegenden Werkes, die „systematische Kritik des Marxismus“ bezeugt eine weitgehende Unabhängigkeit des Verf. von den Parteidogmen. Verdienstlich ist der Hinweis auf die zahlreichen, ganz verschiedenen Bedeutungen des Wortes „historischer Materialismus“, die in der Litteratur bunt durch einander gehen. Nur werden sie auch von Woltmann nicht scharf genug aus einander gehalten und nicht ausreichend definiert. Zuweilen dehnt er den Begriff der materialistischen Geschichtsauffassung so weit aus, dass damit jedes empirische historische Begreifen im Gegensatz zu spekulativen Konstruktionen bezeichnet wird. Thatsächlich darf dem historischen Materialismus nur in dieser weiten Fassung „unbedingte“ metho-

dische Berechtigung zugesprochen werden. Woltmanns kritische Einwendungen richten sich fast ausschliesslich gegen Marxens materialistische Auffassung der rein geistigen Entwicklungen. Innerhalb des ökonomischen Gebietes soll der ökonomische Materialismus unbedingt zu recht bestehen, der alles auf die Produktion und Reproduktion des physischen Lebens (Ernährung, Kleidung, Wohnung, Fortpflanzung) zurückführt. Aber der religiöse, wissenschaftlich denkende, musizierende Mensch ist kein anderer als der wirtschaftende. So wird schon das wirtschaftliche Thun von Motiven des persönlichen Ehrgeizes und der traditionellen Pietät, von ästhetischen und ethischen Bedürfnissen mitbestimmt. Woltmann betont in abstrakt räsonnierender Weise, womit er gewiss keinen Marxisten überzeugen wird, die historische Realität und Wirksamkeit einer bewussten allgemeinen Menschheitsmoral. Fruchtbare wäre es gewesen, die einfache Wahrheit auszusprechen, dass auch die sog. materiellen Bedürfnisse seelische Thatsachen sind, so gut wie die geistigsten; dass ferner alles psychische Geschehen in der natürlichen Einheit des Bewusstseins zusammenwirkt und auf immer neue, höhere, haltbarere Einheiten hinzielt. Der schwache Punkt des Marxismus wird zuweilen in jenem Mangel an Psychologie richtig erkannt, woran schon Marxens philosophischer Stammvater Hegel leidet. Aber die Psychologie ist auch Woltmanns Stärke nicht. Im Mittelpunkt einer Kritik des Marxismus muss das psychologische und historische Verhältnis zwischen dem sog. (ökonomischen) Unterbau und dem Oberbau der Kultur stehen. Das Wort Wechselwirkung sagt hier wie gewöhnlich zu wenig und zu viel. Der Verf. lässt wiederum aus dem technischen Verhalten das logische Bewusstsein und daraus alles Weitere hervorwachsen. Die Darstellung bleibt mit ihrem unpsychologischen Schematismus beschränkt auf eine vielfältige Bezeichnung des Problems von der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Technik, eines Problemes, das als solches auch Marx deutlich gesehen hat.

Eine erschöpfende Kritik der Marxistischen Geschichtsauffassung würde ein sachkundiges Eingehen auf Zusammenhänge des wirtschaftlichen Lebens nötig machen. Marx und Engels haben den historischen Materialismus oft so gewendet, dass alle Geschichte eine Geschichte der Klassenkämpfe sei. Nach Woltmann ist die Geschichte ebenso sehr ein fortgesetzter Kampf gegen die Klassen. Der Verf. entfernt sich hier, wie auch sonst viel-

fach, weiter vom ökonomischen Materialismus, als er selbst meint. Aber an diesem Punkte ist Marx, der Wirtschaftshistoriker, seinem philosophischen Kritiker überlegen. Sicherlich zeigt die Geschichte eine allmähliche Überwindung der Klassenunterschiede, eine Entwicklung zur rechtlichen Gleichheit und persönlichen Freiheit. Indessen, mit dem Hinweis auf das Bewusstsein der allgemeinen Menschheitsmoral ist da, wie die Geschichte der Sklaverei und der Leibeigenschaft beweist, theoretisch nichts gethan. Die von Marx beeinflusste Geschichtsbetrachtung betont mit Recht die befreiende Wirkung des sich entwickelnden Privateigentums und der Geldwirtschaft, sowie den entscheidenden Zusammenhang zwischen rechtlicher Freiheit und wirtschaftlicher Intensität der Arbeit. Von alledem ist bei Woltmann keine Rede. Statt den Marxismus durch eine Psychologie des Eigentums, der Arbeit und Produktivität zu ergänzen, verweist er immer wieder auf rein „moralische Ursachen“, auf allgemeine ethische Ideen und auf den schillernden Kantischen Begriff der Spontaneität. Kants Freiheitslehre steht unvermittelt neben wertvollen Ansätzen zu einem psychologischen und historischen Begreifen der Willensentwicklung. So wird auch die psychologisch unhaltbare Kategorienlehre ohne jede Kritik dargestellt. Der Zusammenbruchs- und Verelendungstheorie des Parteisozialismus hält Woltmann nur einzelne Bedenken entgegen, die schon von Marx und Engels ausgesprochen sind. Vor allem hätte aber der hier vorausgesetzte, neuerdings viel umstrittene Begriff des Endzwecks einer erkenntnispsychologischen Kritik bedurft, der die Kantische Lösung der ersten und zweiten Antinomie und sein Begriff der regulativen Idee zugrunde zu legen war.

Der Hauptwert des inhaltreichen Buches scheint mir in der historischen Darstellung des Marxismus und seiner philosophischen Wurzeln zu liegen. Eine systematische, positive Kritik der Marx'schen Lehren, wäre gleichbedeutend mit einer ökonomischen Prinzipienlehre, ja mit einer neuen, auf Kants Erkenntnistheorie gegründeten Geschichtsphilosophie. Sie würde eine einheitliche Entwicklungsgeschichte aller Kulturbedingungen sein und eine psychologische Analyse der Wertbildung voraussetzen. Zur Lösung dieser grossen wissenschaftlichen Aufgabe hat Woltmann, gestützt auf seine gründliche Kenntnis der kritischen Philosophie, fruchtbare Anregungen gegeben.

Recensionen.

Dorner, August, D. Schleiermachers Verhältniss zu Kant.
Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1901, erstes Heft.

Schon aus dem Thema, das sich der Verfasser gestellt hat, lässt sich schliessen, dass man es hier mit einer Abhandlung zu thun hat, die, will sie zu erspriesslichen Resultaten gelangen, in höherem Grade als irgend eine andere in die Tiefe eindringen muss, um festzustellen, ob, was eine bloss oberflächliche Vergleichung allerdings zu finden nicht hoffen kann, nicht vielleicht in der Wurzel zu finden ist: Berührungspunkte, ja noch mehr, tief innere Übereinstimmung in dem Denken zweier Männer, deren Systeme gerade in ihren Grundzügen denkbar verschieden zu sein scheinen. Kant und Schleiermacher — dort der Mann, der seine Ansichten über Religion aufbaut auf Forderungen der praktischen Vernunft, hier der eifrige Verfechter einer Gefühlsreligion; dort strenger Indeterminismus, hier ebenso strenger Determinismus; dort die Moral die Grundlage, hier ein mehr religiöses Empfinden und Denken im Vordergrund stehend; dort die historischen Grundlagen der Religion nur gelegentlich in den Kreis der Betrachtungen gezogen, hier eine geflissentliche Betonung dieser Grundlagen — wie kann bei so prinzipiellen Verschiedenheiten von mehr als oberflächlichen Berührungspunkten die Rede sein! Und doch giebt es deren genug — Dorner weist sie nach, und zwar nicht bloss hie und da, nein überall, in der Religionsphilosophie so gut wie in der Ethik und Glaubenslehre. Zwar so ohne weiteres ist ein solcher Nachweis nicht immer möglich: es muss auf beiden Seiten theils ergänzt, theils auf eine allzu nachdrückliche Betonung gewisser Momente, die geeignet sind einen Gegensatz zu gründen, Verzicht geleistet werden, und zwar naturgemäss gerade da, wo es sich um Prinzipienfragen handelt. Das zeigt sich gleich zu Anfang bei der Erörterung des Religionsbegriffs. Schleiermacher ist durchaus Pantheist, Kant dagegen seiner Überzeugung nach Theist, auf den fundamentalen Unterschied in den beiderseitigen Ansichten über das Wesen der Religion, indem der eine sie in das Gefühl, der andere in die Vernunft verlegt, ist bereits hingewiesen — woher da eine Übereinstimmung? Daher, dass einerseits bei Schleiermacher das religiöse Gefühl ebenfalls auf der Thätigkeit der Vernunft ruht (S. 10, 45), die Religion ihm im letzten Grunde eine „Seite“ der Vernunft ist und von ihm — wie auch von Kant — dem Gebiete der praktischen Erfahrung zugeschrieben,

diese aber in das Gefühl des unmittelbaren Selbstbewusstseins verlegt wird — andererseits auch bei Kant — ebenso wie bei Schleiermacher — Gott durch das Selbst- und Weltbewusstsein bestimmt (S. 11) [oder — deutlicher ausgedrückt — das in uns liegende, Gott bestimmende, Moment (die Vernunft) im letzten Grunde = Gott selbst] wird. Es muss also eine Art Parallelismus zwischen dem Gottesbewusstsein bei Schleiermacher und der praktischen Vernunft Kants angenommen (S. 65), damit eine Neigung des Kantischen Systems zum Pantheismus als unzweifelhaft konstatiert werden. Indem Dorner das an den verschiedensten Orten unzweideutig hervorhebt und von dieser Thatsache seine Resultate vielfach abhängig macht (vgl. S. 30, 32, 38, 42, 56, 64) lässt er sich von dem ganz richtigen Gedanken leiten, dass allerdings das Kantische System nicht wenig Anhaltspunkte für einen Nachweis pantheistischer Spuren bietet: die Neigung Kants zu Anthropomorphismen, die vielfach auffallenden Analogien können dem logisch scharf denkenden Verstande Anlass genug geben, das Kantische System nach seiner „praktischen“ Seite pantheistisch auszudeuten. Freilich — daran ist festzuhalten — spezifisch Kantisch ist das nicht: Kant ist und bleibt realiter Theist, und realiter kann denn auch aus jenen Analogien zwischen der Vernunft und Gott im Sinne Kants nichts anderes geschlossen werden als die Gottebenbildlichkeit der Vernunft; gehen wir dagegen mit Dorner in den Konsequenzen einen Schritt weiter — wie das auf Grund logischer Beweisführung möglich ist -- so werden wir allerdings seinen Resultaten unsere Anerkennung nicht versagen können und geneigt sein dürfen, mit ihm den Religionsbegriff beider zuletzt auf eine gemeinsame Grundlage zurückzuführen. Hieran reiht sich eine neue Schwierigkeit an, die Dorner heben muss, um gerade in dem Punkte, in dem die Auffassung beider Männer denkbar verschieden zu sein scheint, Übereinstimmung nachzuweisen, nämlich da, wo es sich um die Stellung beider zu den geschichtlichen Grundlagen der Religion, namentlich zu dem historischen Christus handelt. Nach Kant liegt folgerichtig das Urbild Christi in unserer Vernunft, der historische Christus tritt zurück. Schleiermacher dagegen ist doch zu sehr Theologe, als dass er der geschichtlichen Persönlichkeit Christi nicht das grössere Interesse zuwenden sollte. Demgegenüber weist nun Dorner nachdrücklich darauf hin, dass auch Schleiermacher in Christus das Prinzip von seiner historischen Erscheinung scharf unterscheidet. So bleibt auch für ihn die Wiedergeburt nicht ein an die Person Christi anknüpfender Prozess, sondern dieser wird, wie bei Kant, durchaus in das Subjekt verlegt; so kommt es auch für ihn in Ansehung der Vorstellung von Christi Person lediglich auf das religiös-sittliche Urbild an — „die Kantische Idee der rationalen allgemeingültigen Religion und ihres Urbildes ist auch für ihn in letzter Instanz massgebend“ (S. 42). Ist somit die subjektive Religion auch für Schleiermacher der objektiven übergeordnet, so werden auch in anderen Punkten seine Anschauungen eine Ähnlichkeit mit Kantischen Ansichten nicht verleugnen können. So in Ansehung der Autorität der Schrift, die auch von Schleiermacher keineswegs als absolut angesehen wird, der er vielmehr die Erfahrung des religiösen Inhalts überordnet, so hinsichtlich des Werkes Christi, welches nicht sowohl als objektive Thatsache als vielmehr in seiner Wirkung auf

unser Gottesbewusstsein Gegenstand des Glaubens ist, so ferner in Ansehung der göttlichen Eigenschaften, die auch für Schleiermacher nichts mehr und nichts weniger bezeichnen als „etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsbewusstsein auf ihn zu beziehen“, so hinsichtlich der Trinitätslehre, die auch für ihn nur insofern Wert hat, als sie die Art Gottes, sich in der Welt und den Subjekten zu offenbaren, zum Ausdruck bringen will, so erhält endlich der Begriff der Kirche seine Bestimmtheit und seinen wahren Wert vor Allem durch ihre Auffassung als Gemeinschaft, die immer aufs Neue durch das Handeln der von dem einen Geiste beseelten Personen erzeugt wird, der ebenso allgemein vorgestellt wird als die praktische Vernunft, und demgemäss sind auch ihm die gottesdienstlichen Handlungen mehr die das religiöse Bewusstsein belebenden Elemente — cf. Kant: Vehikel — als Surrogate für das moralische Handeln. Sind wir so berechtigt, in allen diesen Punkten eine Übereinstimmung Schleiermacherscher und Kantischer Gedanken, ja, noch mehr, eine Beeinflussung der Ideen des ersteren durch die des letzteren zu konstatieren, so genügt der nochmalige Hinweis darauf, dass, wie wir sahen, auch Schleiermacher, gerade so wie Kant, das ganze religiöse Leben auf die eigene Erfahrung des unmittelbaren Selbstbewusstseins psychologisch zurückführen will — eine Thatsache, mit der seine Betonung des historischen Moments oft schlechterdings nicht in Einklang zu bringen ist — um den Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus nicht gar so schroff erscheinen zu lassen, als es auf den ersten Blick aussehen mag. Dieser Gegensatz ist namentlich da von einschneidender Bedeutung, wo es sich um das Kapitel von der Erlösung handelt. Zwar das ist richtig, dass Schleiermacher die Unfähigkeit des Subjekts, sich selbst zu erlösen, und damit die Notwendigkeit einer Erlösung durch Christus hervorhebt, und ebenso richtig ist es, dass dies in direktem Gegensatz zu der Kantischen Annahme steht, dass der Mensch die Möglichkeit einer intelligiblen Umkehr in seiner Freiheit hat; wenn man nun aber daran denkt, dass die befreiende Aktion Gottes für Schleiermacher nichts anderes ist, als eine That setzende That, so ist doch klar, dass diesem Gedanken die Annahme einer Passivität des Bewusstseins direkt widersprechen würde (S. 30, 37), vielmehr hier durchaus eine Aktivität des Gottesbewusstseins angenommen wird. Auch der Gegensatz zwischen dem mehr religiösen Denken des einen, der durchaus moralisch gerichteten Auffassungsweise des andern, ist nicht derart scharf ausgeprägt, dass er nicht bisweilen zurücktreten und einen Ausblick auf Anknüpfungspunkte gewähren müsste — braucht doch einerseits Kant die Religion ebenso gut als Ergänzung der Ethik, wie andererseits Schleiermacher trotz immerwährender Betonung des religiösen Momentes seinen Theorien häufig ein durchaus ethisches Gepräge giebt: so besteht für beide das Wesen des Christentums in seinem ethisch-universalen Charakter, so hat auch für Schleiermacher das Abendmahl neben seiner religiösen Bedeutung auch eine ethische, wie überhaupt Schleiermacher, dem hinsichtlich der in der christlichen Kirche üblichen Gemeinschaftsakte deren Wirkung auf das Gottesbewusstsein mehr im Vordergrunde steht als Kant, doch gerade die ethische Seite des letzteren betont. —

Auf die interessanten, sehr ansprechenden und logisch sicher unanfechtbaren Ausführungen Dorners in allen Einzelheiten einzugehen, dafür ist hier nicht der Ort. Es mag genügen, zum Schluss darauf hinzuweisen, dass die Dornersche Arbeit neben allem andern das unbestreitbare Verdienst für sich beanspruchen darf, jene beiden hochbedeutenden, vielleicht bedeutendsten, genialen Denker aus dem Zeitalter des Rationalismus in ihren Ansichten über Wesen und Inhalt der Religion, des Glaubens und der Ethik, einander nahe, oft ganz nahe, gebracht und mit Scharfsinn nachgewiesen zu haben, in wie auffallender Weise Schleiermacher, der grössten Theologen einer, von Kant beeinflusst ist, damit aber zugleich einen neuen Beweis dafür geliefert zu haben, wie thöricht und mindestens unüberlegt es ist, wenn noch heute von gewisser Seite Kant als „alter Heide“ verdammt und verketzert wird. Andererseits aber darf doch bei alledem nicht vergessen werden, dass, mag sich auch gar manche bedeutende Übereinstimmung in dem Denken jener beiden grossen Männer nachweisen lassen, doch Differenzen genug bleiben, und zwar, wie gesagt, gerade da, wo es sich um Fragen von grundlegender Bedeutung handelt, um Fragen, deren ganz verschiedene Auffassung und Beantwortung das Spezifische und Charakteristische der beiden Systeme ausmacht. Und so ist denn auch Dörner vorsichtig und besonnen genug gewesen, neben den, beiden Denkern gemeinsamen, Anschauungen die trennenden Momente mit Nachdruck hervorzuheben und ausdrücklich zu betonen, dass sich in vielen Punkten Übereinstimmung nur nachweisen lässt — *mutatis mutandis*.

Dresden-Blasewitz.

Dr. Justus Schultess.

Sasao, Kumetaro. *Prolegomena zur Bestimmung des Gottesbegriffes bei Kant.* Halle a. S., Niemeyer, 1900. (71 S.)

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, an der Hand eines reichen Quellenmaterials den Nachweis zu liefern, dass die metaphysische Weltansicht Kants, wie sie sich aus den Schriften der ersten, der sogenannten rationalistischen Periode konstruieren lässt, für die Bestimmung des Kantischen Gottesbegriffes massgebend geworden ist. Dieses metaphysische Prinzip lässt sich dahin formulieren, dass „die Welt aus einer Vielheit von Dingen besteht, deren gesetzmässige Wechselwirkung nur dadurch erklärlich ist, dass diese Dinge ihre gemeinsame Ursache in Gott haben, dass Gott demnach das Prinzip der Wechselwirkung aller Substanzen ist“. So wunderbar ein solcher Versuch, den Kantischen Gottesbegriff auf den metaphysischen Grundlagen seines Systems zu fundieren, auch manchem erscheinen mag — es ist ja mehrfach der Versuch gemacht, Kant als den definitiven Vernichter der Metaphysik hinzustellen oder die positiven religionsphilosophischen Anschauungen Kants gar als eine Art Verirrung des „gealterten dogmatischen Kant“ zu kennzeichnen — so erscheint er gleichwohl berechtigt im Lichte der Ausführungen Sasaos. Nachdem S. jene genannte metaphysische Weltansicht auf Grund einer kurzen Entwicklungsgeschichte des Problems der Wechselwirkung und des Kausalitätsproblems historisch begreiflich zu machen versucht hat (S. 4–11), giebt er uns in seiner Schrift eine Geschichte des Schicksals, welches jene grundlegende

Anschauung im Laufe der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Systems gehabt hat, um dann am Schlusse eines jeden, je eine Periode der Kantischen Philosophie behandelnden, Abschnittes, als Resultat hervorzuheben: Wir finden jene metaphysische Weltansicht Kants überall schlechterdings festgehalten (S. 14, 28, 64, 70 — reine und praktische Vernunft in einen Abschnitt zusammengefasst —). Kant knüpft an — wie der Verf. ausführt — an die Problemlage, wie sie durch die stetig fortschreitende Arbeit der vorkantischen Philosophie geschaffen und unter dem Einfluss der über Leibniz hinausgehenden Newtonschen Mechanik bis zur Vollendung der Theorie des physischen Einflusses durch Knutzen gediehen war. Während seiner rationalistischen Periode noch stark beeinflusst durch die atomistische Theorie und die Leibnizsche Monadenlehre, modifiziert er den Substanzenbegriff des Leibniz dahin, dass wir uns mit Rücksicht auf die den einzelnen Substanzen — neben der repulsiven — zukommende attraktive Kraft eine Wechselwirkung der Substanzen und als ihren Ursprung eine oberste göttliche Substanz zu denken haben. Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die Schriften der zweiten, der empirischen Periode untersuchen, die ein eigenartiges Gepräge erhält durch die ablehnende Stellung Kants zu der bisher gebräuchlichen metaphysischen Methode des Rationalismus: Die Metaphysik ist nach Kant die Wissenschaft der Grundlage der menschlichen Erkenntnis, die ihren Ausgangspunkt nicht im Wesen der Dinge, sondern in einer gesicherten inneren Erfahrung sucht. So erscheinen nun auch die beiden Hauptfragen nach Substanz und Kausalität in neuer Beleuchtung: Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist lediglich von der Erfahrung abzuleiten, auf dem Wege logischer Analyse aber nicht zu finden. So werden denn auch die traditionellen Gottesbeweise unhaltbar, sintemal es auf ein „Beweisen“ weniger ankommt als auf „Überzeugung“. Und worauf beruht das erstere? Auf dem mechanischen Zusammenhang der Natur, der notwendigerweise zur Annahme eines einheitlichen Realgrundes für alle Substanzen und den Zusammenhang ihrer Wechselwirkung in einer obersten unendlichen und ursächlichen Substanz führt. Auf demselben Boden steht die Inaugural-Dissertation von 1770, in der sich Kant die Aufgabe stellt, das Wesen der Erkenntnis nach ihren beiden, qualitativ, nicht (wie Leibniz will) graduell-logisch unterschiedenen Arten — sinnliche und intellektuelle Erkenntnis — festzustellen. Quelle der intellektuellen Erkenntnis ist der Verstand. Der Verstandesgebrauch ist ebenfalls ein doppelter: ein logischer und ein realer. Auf Grund des letzteren ist die von der sinnlichen prinzipiell verschiedene intelligible Welt erkennbar; und, wenn nun — wie Kant will — der Raum das Prinzip des anschaulich gefassten Verhältnisses aller Substanzen ist, aus denen die Welt besteht, so fragt es sich, wie deren gegenseitige Wechselwirkung zu erklären ist. Aus ihrem blossen Dasein lässt sich eine solche nicht schliessen, da daraus nur ein Abhängigkeitsverhältnis gefolgert werden könnte. Die Substanzen aber sind von einander unabhängig. Ergo: es ist ein anderes Prinzip erforderlich, um eine solche Wechselwirkung zu begreifen, dies ist jene eine, ausserweltliche, notwendige Substanz: Gott. Dieser ist zu denken als das Prinzip der Sinneswahrnehmung; der Raum ist somit die *omnipraesentia Dei* phänomenon,

die Zeit die aeternitas phänomenon. — Diesen Resultaten reihen sich die Ergebnisse einer Untersuchung der kritischen Periode an, die als ersten und wesentlichen grossen Fortschritt die Erkenntnis Kants gezeitigt hat, dass die Dinge an sich nicht — wie früher angenommen — erkennbar sind, der usus realis des Verstandes nicht aufrecht erhalten werden kann. Doch wird die Voraussetzung eines mundus intelligibilis als der realen Welt der Dinge an sich durch die späteren Ausführungen nicht berührt. Kant hält neben seinem kritischen Phänomenalismus (die wirkliche Welt das Produkt des Verstandes) an der Annahme einer intelligiblen Welt fest. Das Wesen des „Dings an sich“ — „Ding an sich“ gleich bedeutend mit „Noumenon“ im negativen Sinne und „transcendentaler Gegenstand“ — stellt sich dar als einfach und in sich beharrend (substanziell), (das Ich — eine Parallele zum transcendenten Objekt — ist als „gleichartig“ zu denken), als unabhängig von aller Naturordnung, als gesetzmässig wirkend nach der Kausalität durch Freiheit. Die Gesamtheit der Dinge an sich wird auch in der Kritik als in Wechselwirkung stehend gedacht, als deren oberstes Prinzip vermittelt des disjunktiven Vernunftschlusses Gott gedacht wird, Gott als intelligibles Wesen, als Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung: Auch in der „Kritik der reinen Vernunft“ also bleibt jenes frühgewonnene, durch die Monadologie des Leibniz bedingte, metaphysische Weltbild, das sich desgleichen in der späteren kritischen Periode nachweisen lässt. Durch die „praktische Vernunft“ endlich wird dadurch, dass diese die Wirklichkeit der Freiheit darthut, die nach der reinen Vernunft nur problematisch erscheinende intelligible Welt als mundus moralis bestimmt, deren oberstes Gesetz das Sittengesetz, deren Oberhaupt Gott ist. Damit ist das Dasein der Gottheit gesichert: Gott — das Prinzip der Wechselwirkung aller Substanzen — wird hier das Oberhaupt der Welt der moralischen Wesen, die miteinander in Gemeinschaft stehen. Dieser Gottesbegriff ist ein theistischer.

Es ist keine Frage, dass uns hier eine wohl durchgearbeitete und durchdachte Untersuchung vorliegt, die ihre Resultate auf ein eingehendes Studium der Kantischen Schriften stützt und durch stichhaltige Beweisführung bekräftigt. Dass neben viel Neuem auch — namentlich im „II. Abschnitt“ — manches Alte und zur Genüge Bekannte herbeigezogen und erörtert wird, liegt im Wesen der Untersuchung selbst begründet; hie und da hätte sich der Verf. vielleicht etwas kürzer fassen können. — Nicht einverstanden bin ich mit der Meinung Sasao's, dass Kant die Kategorien „für sich genommen“ auch von Dingen an sich habe gelten lassen wollen (S. 35, 41, 44). Ich muss mich — um nicht zu ausführlich zu werden — darauf beschränken, zum Beweise dafür, dass Kant das in der That nicht gewollt hat, hinzuweisen auf „Kritik der r. V.“ S. 223/24 (ich citiere die Reclam-Ausgabe) und — namentlich — S. 143. Aber auch die Stellen, die Sasao zum Beweise für seine Ansicht heranzieht, wollen jene weitergehende Gültigkeit der Kategorien gar nicht behaupten. S. macht den Fehler, dass er die rein negativen Aussagen der S. 35 u. 41 herangezogenen Stellen ganz anders ergänzt, als es Kant nach S. 224 d. Kr. d. r. V. haben will (die Kategorien ohne Beziehung auf empirische Anschauungen sind

nichts als ein „blosses Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes“, indem er willkürlich schliesst: also gelten die Kategorien in diesem Sinne von Dingen überhaupt und an sich. Auch die Thatsache, die S. S. 44 geltend macht, dass Kant, wenn er von einer Vielheit wirkender Dinge an sich redet, die Kategorien der Realität und Kausalität auf die Dinge an sich überträgt, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, dass in der Kritik der r. Vern. die Dinge an sich einen problematischen Charakter tragen, demzufolge jene Übertragung auch als eine nur problematische, nicht aber als reale Anwendung angesehen werden darf. — Gang und Resultat der Untersuchung wird übrigens durch diese Nebenfrage nicht wesentlich berührt; sie bleibt bei alledem, was sie ist: interessant, in Anbetracht ihres Gegenstandes — wenn auch nicht immer in den Einzelheiten — originell und — was mehr sagen will — wissenschaftlich beachtenswert.

Dresden-Blasewitz.

Dr. Justus Schultess.

Wartenberg, M. Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung — mit besonderer Beziehung auf Lotze. Leipzig, H. Haacke, 1900. (256 S.)

Das Kausalitätsproblem, welches der Vf. bereits in zwei früheren Arbeiten (Kants Theorie der Kausalität, Leipz. 1899, und Sigwarts Theorie der K. im Verhältnis zur Kantischen, in „Kantstudien“ V, 1—20, 182—206) von der erkenntnistheoretischen Seite her in Angriff genommen, wird hier, unter kritischer Beleuchtung der bisherigen Lösungen des Problems, besonders der monistischen Lotzes, vom metaphysischen Standpunkt aus untersucht. Das Ergebnis ist die Forderung einer pluralistischen Metaphysik, deren Prinzipien des Näheren entwickelt werden.

Der erste, historisch-kritische Teil (S. 7—124) zeigt — nach kurzem Überblick über die Entwicklung des Kausalitätsgedankens bis Lotze — in unerbittlicher und gewiss im Ganzen unanfechtbarer oft geistreicher Weise, in welche Widersprüche und unlichtbaren Dunkelheiten sich der Verfasser — fast sagten wir Dichter — des „Mikrokosmos“ verwickelt, sobald man ihn zwingt, mit seinen eigenen monistischen Prämissen Ernst zu machen.

Nach Kants Vorgang wird zunächst festgestellt (S. 10), dass der Begriff der Kausalität den der Substanz fordert. Kausalität ist Kraftwirkung, und da „eine Kraft keine Kraft ist“, muss die Gleichung lauten: Kausalität ist Wechselwirkung. Vorausgesetzt wird dabei, dass es eine Vielheit von Substanzen giebt, mithin dass das Wirken als ein transeuntes zu fassen sei. Wie aber? wenn diese Vielheit nur subjektiver Schein wäre, die Wirklichkeit nur aus einer einzigen Substanz bestünde? So meint in der That Lotze (S. 12). Die Thatsache der Veränderung, in welcher er mit Recht gegen Herbart den Grundtypus des Wirklichen erblickt, führt nach ihm nur mit scheinbarer Notwendigkeit zur Annahme einer Vielheit von Dingen; im Gegenteil lässt sich der Austausch von Beziehungen, das Wirken und Leiden der Substanzen auf- bzw. durcheinander, das den metaphysischen Grund jener Veränderungen enthält, nur unter der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit aller Dinge begreifen. Eine Wechselwirkung im

strengen Sinne kann es nicht geben; vielmehr wirkt überall das Absolute der einheitliche Weltgrund, dessen Modi die Dinge sind, nur auf sich selbst. Der Pluralismus mit seiner Annahme eines transeunten Wirkens muss der monistischen Lehre vom immanenten Wirken Platz machen (S. 35).

Ob Lotze selbst an seine Theorie geglaubt hat? Thatsache ist dass es ihm nicht in den Sinn kam, die Konsequenzen derselben zu ziehen (S. 37).

Nach wie vor redet er nämlich von einem Wirken und Leider der Dinge, als ob nichts geschehen wäre, nach wie vor behandelt er seinen „Modi“ — wenigstens die geistigen, persönlichen, als ob sie freie Wesen wären, während sie doch als blosser Modifikationen der Einen Substanz, des „M“, wie er sich ausdrückt als „personae“ im wörtlichen Sinn durch welche wie durch ein Sprachrohr die Stimme des Ewigen zeitweilig hindurchtönt“ (S. 40), nicht frei sein können. Ethische Gründe mögen mitgewirkt haben bei diesem praktischen Indeterminismus Lotzes, — mit seiner Metaphysik sind solche Lehren unvereinbar; will er sie dennoch halten, so muss in der monistischen Zuspitzung seiner Metaphysik ein Fehler stecken. Wo liegt er? Für die Richtigkeit einer metaphysischen Theorie giebt es nur einen Beurteilungsmassstab: es ist die Vereinbarkeit derselben mit den Thatsachen der Erfahrung, m. a. W. ihre Brauchbarkeit als metaphysische Hypothese zur Erklärung der Wirklichkeit (S. 49). Als Hypothese in diesem Sinn ist Lotzes Monismus unbrauchbar. Völlig abstrakt und inhaltsleer ist jenes „M“; er könnte es ebensogut X nennen. Er vermag sowenig wie Spinoza zu erklären, weshalb das Eine nicht lieber allein bleibt, statt sich zu differenzieren, warum es seine Teile jetzt in dieser, jetzt in jener besonderen Weise ordnet (S. 67). Ja, durch den Monismus werden die Thatsachen der Erfahrung geradezu dunkel und unverständlich. Mit Recht führt die exakte Wissenschaft (deren Atomentheorie an und für sich mit dem Lotzeschen Monismus wohl vereinbar wäre) alles Geschehen auf Bewegung zurück; wie kommen aber unselbständige Teile eines Ganzen dazu, Bewegungen auszuführen? Vielleicht hat in Erkenntnis dieser Schwierigkeit Lotze die Idealität des Raums behauptet und die örtlichen durch „intelligible“ Beziehungen ersetzt. Aber neue Schwierigkeiten und Dunkelheiten entstehen auf diese Weise, — ein neues X statt eines zureichenden Grundes (69). — Noch bedenklicher wird die Sache im Blick auf die Sphäre des geistigen Lebens. Nach Lotze kann strenggenommen das gesamte Geistesleben in der Welt nur das Werk des Absoluten, den Boden gleichsam darstellen, auf dem dieses seine Evolutionen vornimmt. Die Thatsachen der inneren Erfahrung, die wir unmittelbar erleben (auf die wir nicht erst wie in der äusseren Erfahrung von wahrgenommenen Wirkungen auf eine transcendente Ursache schliessen (S. 72)) — schlagen dieser Ansicht ins Gesicht. Bei aller Abhängigkeit von der Aussenwelt fühle und weiss ich mich als ein Ich und alles andere als Nicht-Ich. Der Monismus kennt nur Ein Ichbewusstsein — das des Absoluten; alles Selbstbewusstsein ausser diesem ist Selbsttäuschung. — Selbsttäuschung der Modi? Nein, die können sich ja nicht selbst täuschen, da sie keine „Selbste“ sind, — wir kommen also schliesslich zu dem un-

vollziehbaren Gedanken, dass die Selbstbewusstheiten der geistigen Individuen ebensoviel Selbsttäuschungen des Absoluten sind. Die Ungereimtheiten mehren sich bei Betrachtung der einzelnen Geistesthätigkeiten (S. 82). Vom Standpunkt des Monismus aus ist weder ein Gegensatz noch ein Irrtum im Denken der Individuen — immer als Modi des Absoluten gedacht, — weder ein Wechsel von Lust und Unlust, noch ein Kampf der Willensrichtungen denkbar — denn das Absolute ist es ja, das in ihnen denkt, fühlt, will — wir müssten also das Absolute fortwährend mit sich in Widerspruch setzen. Der Gegensatz eines guten und bösen Willens, also überhaupt von Gut und Böses fällt eben damit hin, — eine Konsequenz die Spinoza in der That, Lotze aber nicht gezogen hat (S. 88).

Aus allem folgt, dass wenn wir uns nicht in Absurditäten verlieren und den Thatfachen des geistigen Lebens gerecht werden wollen, der Monismus aufgegeben werden muss. Es giebt keine wirkliche Geistes Einheit als nur im Individuum, — d. h. als in der Form des Einzelbewusstseins; existieren die psychischen Individuen als denkende, fühlende, wollende für sich selbst, so wirken sie auch selbständig. Aber freilich, die Art ihres Wirkens könnte auch jetzt noch als eine rein immanente angesehen werden, d. h. als Entwicklung seelischer Zustände ohne die Fähigkeit, in die Sphäre eines anderen Wesens hineinzuwirken (vgl. Leibnitz). Hat Lotze Recht mit der Behauptung der Unmöglichkeit des transeunten Wirkens überhaupt, so wäre der Pluralismus, der sich uns mit innerer Notwendigkeit immer stärker aufdrängt, zu einer metaphysischen Hypothese trotz allem ungeeignet (S. 92). Aber Lotzes Argumentation ist nichts anderes als eine *petitio principii* (S. 101).

Der Grundinhalt seiner Beweisführung lässt sich nämlich in folgendem Syllogismus darstellen (S. 102):

Obersatz: Wesen, die von einander unabhängig und getrennt existieren, einander nichts angehen, können nicht auf einander wirken.

Untersatz: Nach der pluralistischen Ansicht existieren die Substanzen als Träger wirklichen Geschehens von einander unabhängig und getrennt und gehen einander nichts an.

Schlussatz: Also können diese Substanzen nicht auf einander wirken.

Der Untersatz ist nun offenbar eine Erschleichung. Aus dem (Lotzeschen, richtigen) Begriff der Substanz folgt keineswegs die Starrheit, die derselben hier untergeschoben wird. Die Herbartischen „Realen“ sind es, die Lotze zu diesem Begriff Modell gestanden haben. Glänzend hatte Lotze selbst in seiner Lehre vom Sein Herbarts Theorie widerlegt; in der Lehre vom Wirken nimmt er wider besseres Wissen alles zurück, redet von den Substanzen wie gegen einander gleichgültigen Wesen, als ob sie das nach ihm wären, legt in den Substanzbegriff Bestimmungen hinein, an die er selbst nicht glaubt, um sie dann nachträglich als vermeintliche analytische Folgen abzuleiten und sie als Voraussetzung seiner Argumentation zu verwerten. Genau besehen, bedeutet die ganze Beweisführung nichts anderes als einen Rückfall in die isolierende, atomisierende Tendenz der Herbartischen Ontologie. „Dem Steckenpferd Herbarts, überall Widersprüche zu wittern, in alles Widersprüche hineinzulegen, ist auch Lotze in

der Behandlung des Kausalproblems zum Opfer gefallen ... offenbar stand ihm aus ästhetischen Gründen der Monismus im voraus fest; um denselben theoretisch zu begründen, griff er nach dem Mittel, im transeunten Wirken einen Widerspruch zu entdecken, wodurch er sich aber mit seinen eignen Ausführungen in Widerspruch setzte" (S. 106 f.).

Das Hindernis der Annahme des transeunten Wirkens ist also endgültig weggeräumt. Wie wir uns dies Wirken zu denken haben, ist eine Frage, die überhaupt weder anschaulich noch erkenntnismässig irgendwie adäquat zu beantworten möglich ist (109 ff.). Aber dies ist auch gar nicht nötig. Die Frage nach dem Wie? kommt hier der nach dem Warum? gleich. Der Begriff der wirkenden Kraft bleibt für uns eine Synthese des Bewusstseins, ein Postulat des Denkens (S. 121) — aber immerhin ein solches, dem weder von Seiten der Erfahrung noch der inneren Möglichkeit ein Hindernis im Wege steht. Lotzes Monismus — wie überhaupt aller metaphysische Monismus ist damit doppelt widerlegt, und es erübrigt nun, die pluralistische Weltanschauung nach ihren Grundzügen zu Worte kommen zu lassen (124).

Machen wir hier, am Ende der kritischen Bemerkungen Wartenbergs, einen Augenblick Halt. Ob Lotze, so fragen auch wir, die unleugbaren Widersprüche seines Monismus, wenn man ihn auf die Spitze treibt, nicht selbst gefühlt hat? Ob er nicht eben deshalb es unterliess, die Konsequenzen seiner Voraussetzungen zu ziehen, weil er sah, in welche Unmöglichkeiten sie führen? Aber warum versuchte er nicht lieber eine Lösung der Widersprüche? Er würde uns vielleicht darauf antworten, dass diese wunderbare Welt selbst (und nicht bloss — siehe Herbart — die Begriffe) voll von Widersprüchen stecke, dass eben darin ihr Reichtum — und ihre Armut liege, und dass der letzte Sinn der Welt eben nur in dem Einen, dem Absoluten zu finden sei, auf den wir wohl als auf den letzten notwendigen Weltgrund schliessen und Alles zurückführen, aus dem wir aber nichts ableiten können noch sollen — ein terminus ad quem, nicht a quo — in letzter Linie ein praktisches, kein theoretisches Postulat. So sieht ja auch Wartenberg im Wesentlichen Lotzes Stellung zum Kausalitätsgedanken an. Eben deshalb möchten wir den Verf. bitten, von Lotze nicht zu verlangen, was dieser gar nicht leisten wollte.

Ob die Fassung des Untersatzes in jenem von Wartenberg unserm Denker untergestellten „Syllogismus“ wirklich die Sache genau trifft, möchten wir bezweifeln. Denn auch abgesehen von der von Lotze selbst zurückgewiesenen starren Fassung der Substanz, d. h. auch nach der Vergeistigung, Verlebendigung der Atome wie sie Lotze in der Wissenschaft „höherer Ordnung“ fordert, scheint ihm die Gesetzmässigkeit ihrer Wechselwirkung, die „Einheit aus dem Chaos“ nicht begreiflich (obwohl nicht mehr widerspruchsvoll), wenn „kein gemeinsames Band von Anfang an alle umschloss“, d. h. wenn jene Einheit nicht bereits von Anfang an — nämlich in dem Absoluten — vorhanden war (Mikr. I.). Was Wartenberg als einen Rückfall in Herbartische Ontologie bezeichnet, möchten wir mit Wartenbergs eigenem Ausdruck eher eine doppelte Buchführung nennen, wonach Lotze mit der einen Hand (als mechanistischer Naturforscher) nimmt, was er mit der andern (als idealistischer Metaphysiker

und Ästhetiker) giebt — ein Dualismus, der nur dann ohne Widerspruch zu ertragen ist, wenn man sich mit Kant-Lotze auf den Standpunkt des transcendentalen Idealismus stellt, — d. h. das Gebiet mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis von dem des „Metaphysischen Glaubens“, um Paulsens Wort zu brauchen, reinlich scheidet. Auch Wartenberg wünscht das zu thun, wie seine folgenden positiven Ausführungen zeigen (S. 124 bis Schluss).

Von Lotze-Spinoza zurück zu Leibnitz, auf alten Pfaden also, aber keineswegs ohne schöne neue Einfälle, — scharfsinnig, wenngleich (und das gilt auch vom ersten Teil) manchmal etwas breit, von den Schwächen des Freundes wie von den Vorzügen des Gegners auch da lernend, wo er sie nicht besonders nennt, entwickelt Wartenberg seine pluralistische Theorie, indem er von dem entgegengesetzten Punkte wie Lotze bei Aufstellung seines Monismus ausgeht, nämlich von der Einheit als der wesentlichen Tendenz unserer erkennenden Vernunft. Soll die Welt, so führt er aus (S. 124) als Ganzes erkennbar sein, so muss sie eine Einheit, ein Kosmos sein. Natürlich kann es sich vom pluralistischen Standpunkt nur um eine relative Einheit handeln: Einheit in der Vielheit. Sie besteht in dem planmässig geordneten und auf den inneren Beziehungen der Substanzen beruhenden (durch sie in letzter Linie bedingten) Füreinandersein selbständiger Wesenheiten (S. 134).

Mit Leibnitz hätten wir demnach eine praestablierte Harmonie des Universums anzunehmen, nur dass diese Harmonie nicht wie bei ihm in der ein für allemal festgesetzten Übereinstimmung zwischen den von einander kausal unabhängigen rein innerlichen Entwicklungen der Zustände der Substanzen, sondern in der durchgängigen harmonisch geordneten Anpassung der Naturen derselben, in der planmässig geregelten Zusammenstimmung der wirkenden Kräfte besteht (S. 136). „Spiegel des Universums“ hat Leibnitz seine Monaden genannt, — auch uns sind dies die Substanzen, sofern, infolge des ununterbrochenen kausalen Zusammenhangs, eine Jede — freilich nur mittelbar — in jedem Moment den Gesamtzustand des Alls in sich vereinigt. Die Zahl der Substanzen kann nur eine endliche sein, denn eine unendliche Vielheit — an sich schon ein unvollziehbarer Begriff (S. 137) — kann unmöglich zu einer Einheit sich zusammenschliessen.

Angewandt auf die Erscheinungen des materiellen Seins (der Natur im engeren Sinn) decken sich die eben entwickelten Prinzipien im Wesentlichen mit den Ergebnissen der modernen Naturforschung.

Aus Bewegungen (Attraktion und Repulsion) der Atome wird auch der metaphysische Pluralismus sich das Geschehen in der Welt bestehend zu denken haben — und zwar als Bewegung im Raume, der, nach Trendelenburgs bahnbrechenden Ausführungen, wie die Zeit, erst durch jene Bewegungen gesetzt wird (S. 148). Dass, ebenso wie die Zahl der Substanzen, so auch die Welt im Raume endlich, nicht unendlich sei, folgt ohne weiteres aus dem eben Gesagten. Der Raum reicht nur soweit wie die Atome mit ihren bewegenden Kräften reichen: der Raum ist in der Welt, nicht die Welt im Raume (151).

— Mechanik der Atome — kann die pluralistische Metaphysik sich mit dieser Erklärung für das Ganze des physischen Geschehens begnügen? Die merkwürdige Konstanz der Form, vor allem das Rätsel des Lebensprozesses im Organismus (159), die Erhaltung der Gattungstypen trotz dem Tode der Individuen — alles das scheint mit Notwendigkeit auf die Annahme nicht mechanischer, sondern organischer Ursachen, zweckmässig gestaltender Kräfte (S. 167) zu führen, „und zwar eines Zweckbegriffs, welcher nicht wie der kosmische (der durchgängigen Anpassung) den Mechanismus in sich schliesst, und denselben sich unterordnet, sondern welcher zu diesem Mechanismus des physischen Geschehens in Gegensatz sich stellt, und ein neues Prinzip der Naturerklärung bedentet“.

Der Protest, welcher zuerst von philosophischer Seite (Lotze) dann von physiologischer und namentlich biologischer (Darwin-Haeckel) geget, die aus solcher Überlegung hervorgegangenen vitalistischen Theorien erhoben worden ist, konnte und kann den Eindruck des (unlösbaren) Rätsels nicht abschwächen, das uns immer wieder der Organismus und das Leben aufzieht. Der Metaphysik jedenfalls muss, bei dem provisorischen Stande der biologischen Forschung, die Freiheit gewahrt bleiben, sich nicht auf Gnade und Ungnade der mechanistischen Auffassung auszuliefern. Vielmehr beansprucht sie das Recht, mit der Leuchte der Kritik Licht und Schatten jeder Ansicht richtig zu verteilen, und auf die Lücke hinzudeuten, die jede mechanische Erklärung jener wunderbaren Vorgänge aufweist — eine Lücke, die freilich auch die Metaphysik weder Veranlassung noch Befugnis hat durch eigene Hypothesen ausfüllen zu wollen (203). Es wird Sache der Naturwissenschaft selbst sein, zum Verständnis der organischen Formen „den Begriff der zweckwirkenden Ursachen in derselben, streng wissenschaftlichen Weise auszubilden und zu fixieren, wie sie den Begriff der mechanisch wirkenden Ursachen ausgebildet und fixiert hat“ (S. 205).

Um der auch von der exakten Forschung immer mehr betonten Disparität der seelischen und der materiellen Prozesse ohne Zuhilfenahme eines besonderen „seelischen Prinzips“ gerecht zu werden, ist der Ausweg versucht worden, das psychische Geschehen als die Innenseite gleichsam der Wirksamkeit der Atome zu fassen (S. 211).

Abgesehen von der sich ergebenden Folge der doch sehr fraglichen Allbeseelung, wäre demnach das Seelenleben nichts anderes als das Gesamtprodukt aus den Zusammenwirken der psychischen Teilfunktionen der einzelnen Atome, die in dem jeweiligen seelischen Centralorgan vereinigt sind; — eine Vorstellung, welche mit der Thatsache der Einheit des Bewusstseins (S. 214) in Widerspruch steht.

Wir kommen um die Annahme eines besonderen psychischen Prinzips nicht herum. Wenn wir nicht annehmen wollen, dass sich die seelischen Prozesse subjektlos vollziehen, werden wir trotz der modernen Psychologie (217) den Begriff einer seelischen Substanz nicht entbehren können. Gegen die Annahme einer solchen spricht nichts. Substanzen gewöhnlich mit räumlichen Prädikaten thun wir das, so ist es eben falsch, —
mung einer Substanz, sondern erst

räumlichen) Atome. Ja, gerade die Erscheinungen des materiellen Lebens lassen sich viel eher (positivistisch) ohne den Substanzbegriff verständlich machen, als die des seelischen: die Thatsache des Selbstbewusstseins findet ohne diese Annahme schlechterdings keine Erklärung.

Unsere pluralistische Weltanschauung hat sich also nunmehr zum metaphysischen Dualismus spezialisiert (S. 222).

Noch bleibt die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis die psychischen zu den materiellen Prozessen (bezw. die körperlichen zu den seelischen Substanzen) stehen, mit denen jene so eng verbunden sind, welche Stelle sie im Ganzen der Wirklichkeit einnehmen. Sollen wir das Verhältnis der beiden Substanzarten zu einander als psychophysischen Parallelismus denken, wie Wundt es will? Aber diese Theorie widerspricht eben so sehr den Thatsachen der Erfahrung als dem allgeltenden Kausalprinzip; sie löst die Erscheinungen, die sie erklären will, in reine Wunder auf (S. 223 ff.). Es hindert uns nichts — weder das richtig verstandene, das heisst auf seine wahren Grenzen zurückgeführte „Energiegesetz“, welches eine geschlossene physische Kausalität zu fordern scheint (S. 233 ff.), — noch die Unbegreiflichkeit des Wie? einer psychophysischen Kausalität (denn alles Wie? ist auf dieser Linie unbegreiflich), jenes Verhältnis als das einer Wechselwirkung zu denken (S. 240). Nur dann müssten wir von dieser Auffassung absteigen, wenn die Behauptung des Cartesius von der absoluten Heterogenität der körperlichen und seelischen Substanzen richtig wäre. Denn dann wäre solche Wechselwirkung in der That nicht nur undenkbar, sondern reul unmöglich. Aber was wir körperliche Substanzen nennen, das sind ja im letzten Grunde (wie gezeigt) unräumliche Atome. Natürlich kann die körperlose Seele weder drücken noch stossen. Durch Druck und Stoss wirken nur Massen; die Wirkungsweise der Atome, aus denen jene Massen bestehen, ist von Hause aus immer nur ein inneres Verhältnis zwischen den Kräften, welche ihr Wesen bilden (S. 241). Jede Wechselwirkung ist demnach als inneres Verhältnis zu denken. Sie äussert sich da, wo physische Substanzen in dynamische Beziehung zu einander treten, als extensive Form der Anziehung und Abstossung; wo psychophysisches Wirken stattfindet, bleibt sie auf die intensive Form beschränkt (242). „Wenn die Seele durch ihre Willenskraft auf den Leib wirkt, so ist dies Wirken nichts anderes als eine innere Beziehung zwischen der Willenskraft und dem Kräftesystem von Atomen, die in der betr. psychophysischen Wirkungssphäre liegen, eine Beziehung rein intensiver Natur. Auf Grund dieser Beziehung wird im betreffenden dynamischen System der Atome, welche das Centralorgan zusammensetzen, eine bestimmte Veränderung hervorgerufen, welche nunmehr durch Wechselwirkung der Atome, d. h. durch physische Ursachen, in der Form einer bestimmt gearteten Bewegung sich fortsetzt“ (S. 243). —

Die Beantwortung der Frage, wie es zu erklären sei, dass im Organismus eine psychische Substanz mit den physischen zur funktionellen Einheit verbunden ist, ferner, wie diese Substanz zum Bestandteil der vorhandenen Weltordnung werde und auf welchem Wege sie sich mit dem leiblichen Organismus verbinde, übersteigt ebenso sehr wie die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele (denn aus ihrer Substanznatur die Unsterb-

lichkeit folgern, heisst, wie Lotze richtig bemerkt, eine *petitio principii* begehen) die Grenze unserer Erkenntnisfähigkeit. Dagegen fordert das Einheits- und Kausalitätsbedürfnis unserer Vernunft, dass wir bei dem blossen Dasein der Substanzen und ihrer Beziehungen nicht stehen bleiben. Auch die jene Beziehungen regelnde Weltordnung kann, als eine Abstraktion aus der Wirklichkeit, nicht das Letzte für uns sein (S. 251 — sie würde uns in letzter Konsequenz zu Herbart zurückführen. Nur im absoluten (und zwar im Unterschied von Lotzes Monismus) metakosmischen Weltgrund haben wir dies Letzte zu suchen, in einem intelligenten zwecksetzenden Willen, der die schaffende Ursache der Substanzen und ihrer harmonischen Wechselbeziehung ist: in der Persönlichkeit Gottes (254). Der Rest ist Schweigen. Denn die Art der Kausalität des Weltgrundes aufzuzeigen, hiesse von der Metaphysik verlangen, was nur die Religion, d. h. der Glaube leisten kann (S. 256).

Nur zwei kurze kritische Bemerkungen möge uns der Vf. zu seinen soeben skizzierten positiven Ausführungen gestatten. Die erste in Betreff seines Ratschlages an die Naturwissenschaft, sie solle den Begriff der zweckwirkenden Ursachen unter ihre Erklärungsprinzipien aufnehmen. Wenn dies sein Ernst ist, was bedeutet das anders als die Wissenschaft verführen wollen, ihrem Hauptprinzip, dem sie alle bisherigen Fortschritte verdankt, untreu zu werden, nämlich dem (von Wartenberg selbst kurz vorher geforderten) Prinzip immanenter Erklärung? Was man selbst sich zu thun hütet, weil man von Kant und Lotze, und last not least von den Naturwissenschaften gelernt hat, das soll man auch andere nicht thun heissen. Der Verf. stand offenbar unter dem Eindruck der in philosophischer Hinsicht zunächst bestechenden Gedanken Trendelenburgs und vor allem Erhardts („Teleologie und Mechanismus“ u. a.), deren Propaganda für die Zweckursachen jedoch bisher in den Kreisen der „Exakten“ einen Wiederhall noch nicht gefunden hat. Ähnlich wird es dem vorliegenden Ratschlage ergehen, — und mit Recht, müssen wir sagen, denn von dem Augenblick an, wo die Naturwissenschaft aufhören würde, ihren Weg mechanischer Forschung aufzugeben, würde sie sich selbst ihr Grab graben. Sie würde Gegebenes durch Nichtgegebenes (denn das bleibt der „Zweck“ immer), erklären und damit aus dem Bereich der Thatsachen in das der Spekulation und des Glaubens sich verlieren, wozu sie weder Grund noch Recht hat. Eine wissenschaftliche Bearbeitung aber eines unwissenschaftlichen Begriffs — denn darauf würde die Forderung auf Seite 205 hinauskommen — ist ein Widerspruch in sich selbst.

Unser zweites Bedenken ist mehr nur eine leise Anfrage an den Verfasser. Sie betrifft seine Ausführungen über die „Seelensubstanz“.

Es ist nicht so sehr das Wort, das uns stört — obwohl die Erinnerung an Carl Vogts lose Rede von Lotze als dem „Mitfabrikanten der echten Göttinger Seelensubstanz“ uns unwillkürlich auftaucht, — vielmehr ist es der Begriff. Sollte nicht Wartenberg durch seine eigenen Prämissen, wir meinen seine Deduktionen über das Ichbewusstsein als Characteristicum des Psychischen vielmehr auf den „Seelenstoff“ hinführen?

Körperliche und geistige Substanzen, -- sachliches und persönliches Sein sich gedrängt fühlen? Unseres Erachtens wäre dadurch auch für den Abschluss des Systems viel gewonnen, — es gäbe nun nämlich eine Brücke zwischen dem uns nur aus der Ferne, gleichsam in den Wolken, gezeigten Absoluten und den Substanzen auf der Erde: wir verstünden, wie es ein Wirken des unendlichen persönlichen Geistes auf die persönlichen (d. h. sich selbst wissenden und wollenden) Geister geben kann und muss, — und durch sie, aber auch um ihretwillen auf die Welt der Dinge, — der Sachen. Rätselhaft bliebe uns freilich auch dann noch, wie es möglich und mit dem Begriff des absoluten Geistes vereinbar ist, dass in der Welt der endlichen Substanzen, die Er gewirkt und in der Er wirkt, neben soviel Harmonie soviel Disharmonisches zu finden ist. Aber dies Rätsel löst uns niemand, auch keine pluralistische Philosophie, selbst wo sie uns so überzeugend vorgetragen wird, wie in Wartenbergs schöner Arbeit.

Leiha bei Rossbach, Prov. Sachsen.

Dr. Otto H. Frommel.

Schwarz, Hermann. Psychologie des Willens, zur Grundlegung der Ethik. Leipzig, Engelmann, 1900. (VIII und 391 S.)

Angesichts der stetig sich mehrenden Stimmen in der Psychologie, welche der Willensfunktion jede ursprüngliche Selbständigkeit bestreiten, angesichts der Uneinigkeit, welche auf der andern Seite selbst die Theorien der Anhänger einer selbständigen Willensfunktion gegenwärtig aufzeigen, ist es an sich schon ein Verdienst, durch eingehendere Untersuchungen die Diskussion über diesen Gegenstand aufs neue zu beleben. Der Verf. des vorliegenden Buches hat sich dieser Aufgabe mit aller Energie unterzogen; er giebt eine umfassende psychologische Analyse der Willensvorgänge in ihren mannigfaltigen Erscheinungsformen und versucht es, unter beständiger kritischer Auseinandersetzung mit nahe stehenden, wie gegnerischen Standpunkten, eine deren Schwächen vermeidende neue Willentheorie aufzustellen.

Es kann freilich nicht die Aufgabe der „Kantstudien“ sein, diesem Unternehmen in all seine einzelnen Phasen nachzugehen und Schritt für Schritt die Aufstellungen des Autors auf ihre Haltbarkeit und Tragweite hin zu prüfen. Dennoch erregt das Werk auch das Interesse der Kant-Forschung, und zwar nicht nur von dem allgemeinen Gesichtspunkte aus, dass es, als eine neue und eigenartige Theorie des Willens zu einer Abwägung der darin ausgesprochenen Lehren mit dem Masse der Kantischen Theorien von selbst einladet; sondern auch die mehrfach hervortretende direkte kritische Bezugnahme auf Kant giebt uns Anlass zu eigener Stellungnahme gegenüber derjenigen des Verfassers. —

Was zuerst das Unternehmen unseres Autors, als Ganzes betrachtet, anlangt, so stoßen wir darin auf so unverkennbare Spuren Kantischen Einflusses, dass wir daran nicht vorübergehen dürfen. Schon die Einleitung verrät deutlich, wie einer der wesentlichen Grundgedanken des Werkes gerade der Verfolgung Kantischer Gedankengänge seinen eigenen Ursprung verdankt: die von diesem Philosophen gelehrt Spontaneität unseres denkenden Verstandes wird hier der Ausgangspunkt für

eine analoge Theorie in Betreff des Wollens (cf. S. 23). Und mehr noch: die von Kant als zweifellos erwiesene Selbständigkeit des Denkens gegenüber allem blossen Mechanismus wird hier direkt der Schlüssel des nun entstehenden Problems, an welcher Stelle eigentlich die analog gedachte Spontaneität unseres Wollens zu suchen sei. Die Gegenüberstellung von ‚Naturzwang‘ und ‚Normzwang‘ ist die Frucht dieser Kantischen Anregungen. — Dass endlich die neue Willentheorie in der Annahme eines ‚synthetischen‘ Vorziehens a priori gipfelt, ist ein Gedanke, zu dem wiederum die Analogie zwischen Denken und Wollen, wie sie hier durchzuführen versucht wird, von selbst vom Kantischen Boden aus hinüberführen musste, — wenn auch natürlich die Konstruktion einer blossen Analogie nicht das Einzige oder auch nur Wesentlichste ist, was unser Autor zur Empfehlung seiner Anschauung geltend zu machen weiss, sondern vielmehr eingehende psychologische Untersuchungen überall zur Stütze seiner Theorie herangezogen werden. — Diese Beispiele der Einwirkung Kantischer Lehren liessen sich leicht vermehren, wir fügen nur noch hinzu, dass auch die Freiheitslehre unseres Autors, wonach ‚Freiheit‘ als Herrschaft des Normzwanges gegenüber dem Naturzwang definiert wird, nahe Verwandtschaft mit Kantischen Ausführungen zeigt. Auch Kant erklärt, ‚also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei‘. (cf. Grundlegung z. Met. d. Sitten, Kirchmann, S. 75). —

Allein trotz dieses Ausgangs von Kant zeigt sich doch sogleich, dass der Autor auf dem Boden dieser Philosophie nicht stehen geblieben ist. Auch Kant war ja in seinem zweiten kritischen Hauptwerk von einer ähnlichen Problemstellung ausgegangen. Der Frage, wie reines Denken (synthetische Erkenntnis a priori) möglich sei, lässt er hier die andere folgen: ‚wie ist reines Wollen möglich?‘ So heisst es z. B. in der Vorrede zur ‚Grundlegung‘: ‚Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen‘; und ausdrücklich wird der ‚kategorische Imperativ‘ oder das Gesetz der Sittlichkeit als ein ‚synthetisch-praktischer Satz a priori‘ bezeichnet (A. a. O. S. 43), und nach dessen Möglichkeit gefragt. Diesen ‚reinen Willen‘ aber identifiziert Kant sogleich mit der Vernunft, die zwar näher als ‚praktische‘ Vernunft bestimmt wird, womit aber doch das spezifisch intellektuelle, Rationale entscheidend in den Vordergrund tritt. Dem entsprechend definiert er gelegentlich den Willen geradezu als das Vermögen eines vernünftigen Wesens, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln (a. a. O. S. 34); und ‚da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts Anderes, als praktische Vernunft‘ (Ebenda). Freilich wird sogleich hinzugefügt, dies gelte nur für den ‚vollkommen guten‘ Willen, also den Willen, sofern er sich eben allein durch Gründe der Vernunft bestimmen lässt; und es wird diesem Willen ein anderer gegenübergestellt, der den Gründen der Vernunft ‚seiner Natur nach nicht‘ notwendig folgsam ist‘ dem daher die Stimme der Vernunft als ‚Nötigung‘ sich darstellt, als ‚Imperativ‘. Damit wäre also anerkannt, dass Wille und Vernunft nicht durchgehend, sondern höchstens unter bestimmten Be-

dingungen zusammentreffen, oder genauer, dass es Fälle giebt, wo Vernunft allein ‚den Willen bestimmt‘, also doch selbst immer etwas anderes bleibt, als dieser Wille. Dies aber zugestanden, muss sich die Frage erheben, ob es alsdann möglich und berechtigt ist, den Gesetzen der Vernunft über den Willen irgend welche bestimmende Macht zuzutrauen. Entweder offenbar müsste nachgewiesen werden, dass der Wille selbst, wenn er sich nur recht versteht, in seiner konsequenten Ausprägung zur Vernunft wird; oder man müsste ein Interesse, eine bewegende Kraft namhaft machen, die dem Vernunftgesetz beim Willen Eingang zu schaffen im Stande wäre. Hier liegt ohne Zweifel eine Schwierigkeit vor, deren sich Kant auch recht wohl bewusst war (cf. ‚Grundlegung‘, S. 89 ff.). —

Dies ist nun der Punkt, wo unser Autor mit seiner Willenstheorie einsetzt. Er will die genannte Schwierigkeit dadurch vermeiden, dass er das Sittengesetz aus der Sphäre der Vernunft unmittelbar in die des Willens hinüber verlegt: dem Willen für sich selbst soll eine Funktion des Vorziehens zukommen, in den sittlichen Entscheidungen sogar eine apriorische derartige Funktion. So braucht dann nicht erst die Vernunft den Willen nach sich zu ziehen, sondern unmittelbar ist es der Wille selbst, welcher hier entscheidet. Dem rationalistischen Apriorismus Kants, — so können wir kurz sagen, — wird hier ein voluntaristischer Apriorismus gegenübergestellt (cf. S. 334). — Genauer stellt sich die Lehre des Verfassers in folgender Weise dar: Analog der Kantischen Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile will er ein ‚analytisches‘ und ‚synthetisches Vorziehen‘ unterschieden wissen, welches Vorziehen durchaus Willensfunktion sein soll. Das ‚analytische Vorziehen‘ würde etwa dem gleichzusetzen sein, was in den empirisch-eudämonistischen Willensentscheidungen seinen Ausdruck findet. Es sind die Entscheidungen, in denen noch keinerlei eigene Thätigkeit des Willens sich geltend macht, sondern seine Wahl nichts anderes ist, als die durch auf rein psychologischem Wege ihm zuströmenden Eindrücke und Erlebnisse ihm abgenötigte Reaktion. Die vom Verf. sogenannten ‚Sättigungsverhältnisse‘ des ‚Gefallens‘ und ‚Missfallens‘ sind es, welche hier die Willensbestimmung vollkommen beherrschen und festlegen. — Ein ‚synthetisches Vorziehen‘ dagegen, so lehrt er, sei in den eigentlich sittlichen Willens-Entscheidungen gegeben, die nicht durch die ihnen vorangehenden, passiv empfangenen Eindrücke bestimmt werden, sondern deutlich einer eigenen inneren Gesetzlichkeit gehorchen, und zwar einer solchen, die dem Willen a priori zuzusprechen sei. Dieses ‚apriorische Vorziehen‘, diese ‚Autonomie‘ des Willens sei es, was den so vorgezogenen Werten ihre ‚sittliche Würde‘ auftrage, deren Begründung Kant fälschlich in der Vernunft gesucht habe. — Und welcher Art sind nun jene Akte apriorischen, synthetischen Vorziehens, wie sie allen sittlichen Entscheidungen zu Grunde liegen sollen? — Unser Autor führt zwei Sätze auf, in denen gleichsam die Grundtypen solcher apriorischer Bethätigung des Willens gegeben sein sollen, die sich somit als ‚ethische Axiome‘ charakterisieren lassen:

1. Das Wollen von Person-Wert steht über dem Wollen von Zustands-Wert.

2. Das Wollen von Fremd-Wert steht über dem Wollen von Eigen-Wert. —

Auf diesem Standpunkte würde in der That das Sittliche ganz der Sphäre des Wollens selbst überwiesen; von der Vernunft und ihren Verallgemeinerungsmaximen, in denen die Kantische Ethik gipfelt, ist hier nicht mehr die Rede. Wir hätten hier also unstreitig eine kühn angelegte, durch innere Konsequenz ausgezeichnete Konstruktion einer Willenstheorie vor uns, die, man mag darüber denken, wie man will, zum mindesten eine ernsthafte Diskussion verdient. Auch wer in einer anderen Anschauung längst fest geworden ist, wird über sie nicht einfach zur Tagesordnung hinweg gehen können. —

Gegen die Theorie des Verfassers und seine Stellungnahme zur Kantischen Ethik werden, wie mir scheint, hauptsächlich von zwei Seiten her Bedenken geltend gemacht werden. Zuerst wird man fragen: mit welchem Rechte können die genannten ‚ethischen Axiome‘ als dem Willen selbst a priori zukommende Entscheidungsweisen in Anspruch genommen werden, wenn dieser doch, wie das hier geschieht, von der Vernunft in aller Schärfe abgetrennt wird? — Und weiter: Ist die Kritik, die unser Autor an Kants rationalistischer Fassung des Sittengesetzes übt, wirklich so einschneidend, dass diese völlig aufgegeben werden müsste?

Was die erste Frage anlangt, so könnte man ihr vielleicht durch den Hinweis zu begegnen versuchen, dass es sich hier eben um Axiome handle, für die man naturgemäss eine weitere Begründung nicht verlangen dürfe. Allein eine wirklich befriedigende Antwort wäre damit doch nicht erreicht. Axiome können niemals einfach behauptet werden, sondern müssen, wenn sie Anerkennung finden sollen, etwas aussprechen, was thatsächlich jedem Bewusstsein als evidente Wahrheit sich aufdrängt, was sich in dessen Denken, oder hier also in dessen Wollen, als thatsächlich überall befolgter Grundsatz nachweisen lässt, selbst wenn es dem betreffenden Individuum als ausgesprochener Satz nicht zu klarem Bewusstsein käme. — Kann dies nun von den hier in Frage kommenden Axiomen behauptet werden? Dem steht entgegen, dass sie doch thatsächlich nicht immer unser Wollen bestimmen. Wenn sie das aber nicht thun, so wird nicht nur für ihre axiomatische Natur schwer eine zureichende Grundlage zu gewinnen sein, sondern, was bedenklicher ist, auch der Zweck dieser ganzen Lehre, so weit er darauf hinausläuft, die Willensbestimmung durch die Axiome als etwas Selbstverständliches erscheinen zu lassen, würde nicht mehr erreicht sein. Auch hier vielmehr würde, gerade, wie bei Kant, die Frage auftauchen, mit welchem Rechte dem Sittengesetz bewegende Kraft zugeschrieben werden kann, wenn es diese thatsächlich doch keineswegs überall bewährt. — Wir werden kaum irre gehen, wenn wir im Sinn des Autors hier folgende Auskunft versuchen: Allerdings werde der Wille empirisch nicht immer durch die Axiome geleitet; vielmehr müsse, wo dies der Fall sein solle, immer noch eine bestimmte Bedingung hinzutreten: er müsse bei seiner Entscheidung völlig frei sein, d. h. der ihn sonst bestimmenden Gesetzlichkeit entzogen und

ganz nur seiner eigenen Normbestimmtheit überlassen. Eben darum sei auch gerade die Definition des ‚freien Willens‘ so gewählt, dass darin die Eigengesetzlichkeit oder Autonomie unmittelbar zum Ausdruck gelange: ‚frei‘ sollte der Wille sein, wenn er unabhängig vom Natur- oder Motiv-Zwang sich ausschliesslich nach innerem, ihm selbst eigenen Normzwang richte. — Das würde in der That ein gangbarer Weg sein, die berührte Schwierigkeit zu überwinden. Allein auch so noch bleibt doch ein Bedenken zurück: Ist es denn so sicher, dass der Wille, bloss als Wille gefasst, sich von selbst im Sinne der Axiome unseres Autors bestimmen werde, auch wenn er nun als frei, als ganz nur sich selbst überlassen gedacht wird? Oder ist hier nicht dennoch im Stillen eine Anleihe bei der Vernunft gemacht, die gerade vermieden werden sollte? — Schon wenn wir Person-Wert höher stellen, als Zustands-Wert: kann Das geschehen, ohne dass dabei doch auf das Ganze unseres Daseins, gegenüber blossen Augenblicks-Interessen, Bezug genommen wird? und wäre alsdann nicht eine Reflexion, die auf eine Totalität geht, Das was unsere Entscheidung leitet? Und dringender noch regt sich die Frage bei dem anderen Axiom, wonach der Wille Fremd-Werte den Eigen-Werten vorziehen soll. Hier möchte man beinahe versucht sein zu glauben, es sei eine theoretische Verallgemeinerung, die gerade auf rationalistischem, nicht voluntaristischem Boden erwachsen, Dasjenige gewesen, was unsern Autor zur Aufstellung des Axioms in dieser Form getrieben. Dem Willen selbst kann doch wohl kaum eine derartige Selbstentäusserung, Selbsthinopferung als die seiner eigensten, innersten Natur so selbstverständlich eignende Bestrebung zugeschrieben werden, wie das hier geschieht. Höchste Selbsterhebung, Selbstbejahung allein werden wir füglich dem Willen axiomatisch zusprechen dürfen, sofern sich diese allerdings als einfache letzte Konsequenz des Gedankens eines Willens darstellt, der ganz nur auf sich gestellt ist. Hier aber wird gerade Selbstaufgebung, Selbstverneinung ihm zugemutet. Vielleicht ist Das ja auch sachlich berechtigt; nur, scheint mir, kann es aus der eigenen Natur des Willens nicht wohl abgeleitet werden. — Ich möchte nur kurz auf eine Konsequenz dieses Axioms hinweisen, die mir seinen Wert und seine Allgemeingiltigkeit, in dieser Fassung wenigstens, überhaupt zweifelhaft erscheinen lässt. Diese Konsequenz besteht darin, dass wir auch fremden Person-Wert dem eigenen vorziehen müssten (cf. S. 339). Wie nun aber, wenn es sich um die Frage handelt, ob wir eine sittliche Handlungsweise, — welche doch naturgemäss den Person-Wert ihres Urhebers aufs höchste steigern muss, — selber verrichten oder sie einem Anderen überlassen sollen? Wird auch da noch die Forderung unseres Axioms so unzweideutig sprechen? Nehmen wir ein Beispiel, am besten jenes bekannte von den zwei Schiffbrüchigen, denen nur gerade eine Schiffsplanke zu Gebote steht, die nur Einen von ihnen retten kann. Was soll nach jenem Axiom der Sittlichere von beiden thun? — dem Anderen die Planke überlassen und sich selbst aufopfern? — Aber das würde ja den Wert seiner Person weit über den der Person des Anderen erheben, und um diesen letzteren soll er ja — nach der Forderung des Axioms — unvergleichlich mehr besorgt sein, als um den Wert der

eigenen Person. Also — er muss Diesem vielmehr nicht die Planke, sondern die Gelegenheit zu edelmütiger Selbstaufopferung überlassen, ihn also in diesem Sinne freundlichst ersuchen, auf eigene Rettung zu Gunsten des Anderen zu verzichten. — Ja, wenn man will, wäre auch so noch das Höchste keineswegs erreicht; denn nun wäre ja diese Überlassung der edelmütigen That selbst wiederum eine That, die den Eigen-Wert weit über den der Person des Anderen erheben müsste. Will man noch sittlicher sein, so wird man auch die eben ins Auge gefasste Denk- und Handlungsweise wieder dem Andern überlassen müssen u. s. f. bis ins Unendliche. Niemals wird es gelingen, wie man sich auch drehen und wenden mag, durch bewusst-absichtliche Entscheidung den Eigenwert hinter dem der Person des Andern zurückbleiben zu lassen. — So fordert denn auch die christliche Ethik, an die der Autor mit seinem Axiom ausdrücklich anlehnt (cf. S. 335), nur dass wir den Nächsten lieben, als uns selbst, — nicht mehr! Gerade die Steigerung der sittlichen Forderung über das Mass der Gleichheit hinaus scheint mir eben die Grenzen des Willens als solchen zu überschreiten. Der voluntaristische Boden des Autors selbst dürfte nur zu einer gemässigten Fassung unseres Axioms die Berechtigung hergeben, ohne dass nun letzteres sogleich völlig aufgegeben zu werden brauchte. Denn was der Verf. eigentlich meint und in diesem Axiom zum Ausdruck bringen möchte, ist doch wohl nur, dass wir fremden Zustandswert dem eigenen vorziehen sollen. Wenn er (S. 339) sagt, dass der eigene Personwert gegenüber dem fremden gar nicht in Frage komme, wenn man nur wisse, „dass sein selbstloses Wollen weit über all seinem selbstischen Wollen ragt“, so hat er ja gewiss Recht; nur dass er im Augenblick übersieht, dass eben die sittliche Entscheidung selbst Personwert, und zwar höchsten, schafft. — So heisst es denn auch gleich nachher: der Normzwang „nötigt uns, einem Willen schon Wert (also doch wohl Personwert?) beizulegen, der, um fremdes Wohl (das wäre doch nur Zustandswert!) zu verwirklichen, eigenes opfert“, — woraus denn ganz deutlich wird, dass eigentlich nicht fremder Personwert dem eigenen vorgezogen werden soll, sondern nur Zustandswert. —

Diese Argumentationen sind freilich nur gültig, wenn wir die Kantischen Bestimmungen von Person- und Zustandswert festhalten, wie sie sich z. B. aus den von unserm Autor (S. 340 f.) citierten Stellen der „Grundlegung“ ergeben. Es liesse sich einwenden, Verf. wolle ja unter Personwert etwas ganz anderes verstanden wissen, z. B. Macht, Ruhm, Schönheit (cf. S. 37), nicht aber schon sittlichen Wert. In diesem Falle würde allerdings die Aufopferung des eigenen Personwertes gegenüber fremdem, nicht mehr den soeben geltend gemachten Bedenken notwendig unterliegen. Allein zugleich würde dann wieder jeder Grund hinwegfallen, das erste der beiden Axiome überhaupt als solches anzuerkennen und vollends ihm irgend einen ethischen Wert zuzuschreiben, wie unser Autor doch will (cf. S. 333); und auch sonst spricht nichts dafür, dass der Verf. selbst den Begriff des Personwertes auf jene genannten Beispiele beschränkt wissen und sich von dem Kantischen Sprachgebrauch hier trennen wollte. —

Doch verlassen wir diesen Punkt, über den wir in der in Aussicht gestellten Ethik unseres Willenspsychologen ohne Zweifel noch manche Aufklärung erwarten dürfen. Kehren wir vielmehr zu Kant zurück! — Wie kam es denn, dass Dieser das Sittengesetz so ganz in unsere Vernunft verlegte? — Er fasste eben nicht den Willen allein, sondern den ganzen Menschen ins Auge als das Subjekt der Sittlichkeit. Der Mensch aber ist ihm nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (Grundlegung, S. 88), und sein Wille kommt für die Ethik nur in Frage, sofern darin eben eine Intelligenz sich kund giebt. So heisst es denn auch, der Wille sei ein ‚Vermögen, sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen‘ (A. a. O. S. 89). — Und dagegen wird zuletzt doch wenig einzuwenden sein: ganz zweifellos gehört die Vernunft zum innersten, eigensten Kern unseres Wesens; und unser Wille wird nur dann unser ganzes, wahres Selbst zum Ausdruck bringen, also ‚frei‘ genannt werden dürfen, wenn er in dieser intellektuellen Seite unseres Wesens seine letzten Wurzeln hat. Was unsern Autor an der Kantischen Lehre stört und abstösst, ist offenbar viel weniger dessen Rationalismus als solcher, als die allzu formale Ausprägung dieses Rationalismus, wie sie bei Kant im ‚kategorischen Imperativ‘ vorliegt. Mit einigem Recht betont er, an der blossen Form der Gesetzmässigkeit, am Übereinstimmungs-, Allgemeinheits-, Einheitsprinzip, wie es die Vernunft hier aufstelle, brauche keineswegs jedermann das ‚Gefallen‘ der Achtung zu finden, das dem sittlich Vorzüglichen doch zukommen müsse (cf. S. 328). — Allein mir will scheinen, Das trifft doch nur die Formulierung, die Kant seinem Gedanken gegeben, nicht aber diesen Gedanken selbst. — Gewiss, nicht die Gesetzesformel als solche wird uns Achtung abnötigen; wohl aber Das, was sie uns in letzter Instanz bedeutet, sobald wir unser Wollen nach ihr einrichten. Denn zweierlei sehr Bedeutsames ist doch damit gesagt, dass die Maxime unseres Handelns sich zum allgemeinen Gesetze eignen soll: zuerst, dass unsere eigenen Willensentschlüsse durchgehende Konsequenz zeigen sollen, so dass nicht bald so, bald so gewollt wird und wir mit uns selbst in Widerspruch geraten. Das aber würde bedeuten, dass jene Gesetzesformel uns nötigt, unabhängig von allen blossen Augenblicks-Einflüssen unsere Wahl zu treffen, also eine grundsätzliche Entscheidung zu vollziehen. — Sodann aber fordert jenes Gesetz auch Unabhängigkeit von allen bloss pathologisch uns anhaftenden Eigenheiten unserer Individualität, Eigenheiten also, die nicht unserm reinen, selbstthätigen innersten Wesen angehören, sondern die wir, zum Bewusstsein erwachend, als anerbt schon in uns vorfinden oder die wir durch Eingewöhnung und Lenkung passiv empfangen haben. Dieses ‚wahrhaft eigene‘ Wesen finden wir mit Evidenz gegeben und als eigenes garantiert nur in unserer intellektuellen Natur. Und jene Ausschliessung alles uns bloss pathologisch angehörenden Individuellen wird eben sicher erreicht, wenn wir unsere Maximen so wählen, dass wir zugleich an Stelle eines jeden Anderen zu entscheiden uns bewusst sind, sodass also alles beschränkt-Individuelle sich eliminiert. — So wäre die Formel trotz ihrer scheinbaren Armut doch immerhin insofern von unendlichem Wert, als sie uns einen sicheren Weg

zeigt, wahrhaft frei zu wollen, so also, dass wirklich nur Das in uns bei der Willensentscheidung mitspricht, was wir zu unserm wahren, eigensten Selbst zu zählen uns mit voller Evidenz berechtigt wissen. —

Nach alledem würde also keineswegs die leere Formel des Gesetzes für sich selbst Das sein, was uns ‚Achtung‘ abnötigte, sondern das durch diese Formel als freies, wahrhaft eigenes Wollen Erkannte, oder vielmehr dieses Wollen selbst, indem nun reine ‚Autonomie‘ unseres innersten Wesens sich kundgibt. ‚Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieses uns mögliche Wollen, in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung‘ (Grundl., S. 66 f.).

Das Ergebnis wäre mithin, dass weder die Theorie unseres Autors so rein voluntaristisch durchführbar erscheint, wie sie beabsichtigt ist, noch die Kantische Theorie so ausschliesslich auf ihren formal-rationalistischen Charakter hin betrachtet zu werden braucht, wie es so häufig geschieht, und wie es die gerechte Kritik des Verfassers herausfordern konnte. Dem Geiste nach stehen die beiden Theorien einander garnicht so fern, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Und Das dürfte zuletzt nicht das Schlechteste sein, was über das vorliegende Buch gesagt werden kann.

Bonn.

M. Wentscher.

Scheler, Max, F. Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien. Jenaer Diss. 1897. (141 S.)

Als eine der philosophischen Hauptaufgaben, die vor uns liegen, betrachtet der Verf. das Problem einer „Wertkritik des Bewusstseins“. „Diese Aufgabe würde sich von dem Unternehmen Kants einer Vernunftkritik in verschiedener Hinsicht unterscheiden. Denn gerade, was letztere voraussetzt, nämlich die Conception einer ‚Vernunft‘, dürfte die Wertkritik nicht voraussetzen“ (2|3). Die vorliegende Abhandlung will nicht dieses Problem selbst lösen, sondern nur durch die Untersuchung der Beziehung eines ethischen und logischen Wertsystems eine Vorarbeit leisten. Die Einleitung (5—48) betrachtet in Kürze „das Problem in der Geschichte der Philosophie“. Ziemlich eingehend (44—47) wird Kant besprochen, der „es auch hier verstand, eine durchaus neue und originale Synthese zu finden“ (44). Davor, die Wissenschaft „als einen Nebenertrag sittlichen Strebens“ zu fassen, bewahrte ihn seine wissenschaftliche Durchbildung, und davor, „eine sittliche Würde als einen Nebenertrag wissenschaftlicher Thätigkeit“ zu begreifen, „sich wie Spinoza mit einer sozusagen dem Erkenntnisprozesse nachlaufenden Ethik zu beruhigen,“ schützte ihn seine Überzeugung von der „Unvergleichlichkeit sittlicher Würde allem blossen Wissen gegenüber“. Für Kant ist die Vernunft „immer ein und dieselbe. Es giebt nicht eine theoretische und praktische in dem Sinne von zwei verschiedenen geistigen Vermögen, sondern eine Vernunft, die nur das eine Mal theoretisch, das andere Mal praktisch sich auswirkt. Wie reine Vernunft als theoretische die für sich betrachtet ungeordnete Welt der Empfindungen durch die Thätigkeit ihrer Kategorien zu einer ‚Erfahrung‘ erst

werden lässt, wodurch ihre Aufnahme in die Einheit des Selbstbewusstseins erst ermöglicht wird, so bringt dieselbe reine Vernunft als praktische unser ungeordnetes, schweifendes Triebleben durch dieselbe Thätigkeit erst in gesetzmässige Formen“ (44). Allein in dieser Theorie findet Scheler grosse Schwierigkeiten: es ist nicht bloss die Verschiedenheit der Materien (hier Empfindungen, dort Triebe), die den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bestimmt: die Thätigkeit der theoretischen Vernunft ist nur eine ordnende; die der praktischen Vernunft ist gleichfalls eine ordnende, ausserdem aber hat die praktische Vernunft noch eine partielle Unterdrückung des Gegebenen zu leisten. Das unterscheidet sie wesentlich von der theoretischen Vernunft (45). Eine Bestätigung findet diese Erkenntnis, dass der Unterschied der Materie nicht hinreicht, um den Unterschied von theoretischer und praktischer Vernunft zu begründen, darin, dass es ja auch möglich ist, sich den Trieben gegenüber theoretisch zu verhalten, wie das z. B. der Psychologe bei seiner Arbeit thut (46). (Hiergegen würde sich allerdings einwenden lassen, der Unterschied in der Materie bestehe doch, da ja dem das Triebleben untersuchenden Psychologen nicht der Trieb selbst gegeben sei — wie er dem gegeben ist, der ihn unmittelbar erlebt —, sondern erst der zum Zweck wissenschaftlicher Bearbeitung künstlich objektivierter Trieb. Vgl. bes. H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, Bd. I.) Hält man nun daran fest, dass „beides vom menschlichen Geiste geleistet werden soll: eine thatkräftige Ordnung und teilweise Unterdrückung des Trieblebens und eine völlige Erkenntnis des Wirklichen“, so bleibt, wenn man nicht auf den Standpunkt der zwiefachen Wahrheit kommen will, nur ein Aufgeben einer rationalistischen Ethik übrig (47 f.). Dass der scharfsinnige Verf. hier auf eine bei Kant thatsächlich vorliegende Schwierigkeit aufmerksam gemacht hat, ist gewiss. Doch glaubt Referent, dass diese Schwierigkeit nicht aus dem eigentlichen Charakter der kritischen Philosophie, sondern aus dem — allerdings von Kant selbst vollzogenen — Hineintragen eines psychologischen Momentes erwächst. Betrachtet man die „Vernunft“ lediglich als den Inbegriff der objektiven Normen — ein Standpunkt, der mit besonderer Klarheit in Windelbands „Präludien“ vertreten ist —, so hat sie überhaupt nichts zu „leisten“; denn sie ist nichts psychisch Wirkendes. Dem Unsittlichen, das unterdrückt werden soll, steht dann die Vernunft ebenso gegenüber wie dem Falschen, das nicht gedacht werden soll; aber in keinem von beiden Fällen wird die Unterdrückung von der „Vernunft“ selbst geleistet, so wenig, wie andererseits die Ordnung der Empfindungen und der berechtigten Triebe durch die Vernunft selbst geschieht. Doch gebe ich Scheler gerne zu, dass diese Auffassung nicht den Anspruch erheben darf, orthodox Kantisch zu sein, und dass darum seine Kritik nicht ohne Berechtigung ist. — In der auf die historische Einleitung folgenden, sehr anregend geschriebenen selbständigen Behandlung seines Problems knüpft der Verf. hauptsächlich an Sigwart an, der tiefer als irgend ein anderer der neueren Logiker von Bedeutung das Denken mit den sittlichen Prinzipien verwoben habe (56). „In einzigartiger Weise liegen in diesem Werke [Sigwarts Logik] der beste Teil der Traditionen der deutschen idealistischen Philosophie (vorzüglich Fichtes

und Schleiermachers) verbunden mit dem kühlen Thatsachensinn und der exakten Methodik der neueren Naturwissenschaft und historischen Forschung“ (ebenda). Freilich ist Schelers Beziehung auf Sigwarts Theorien in allen Hauptpunkten eine gegensätzliche. — Gegen Schluss der Abhandlung wird Kants Stellung zur Frage nach der sittlichen Beurteilung der Unwahrhaftigkeit einer tiefgehenden Kritik unterzogen (138 f.). Kant hat dieses Problem an 2 Stellen ausführlich behandelt: in der kleinen Schrift „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“, und in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“. In letzterer Schrift sei Kants Pathos, meint Scheler, stärker als seine Gründe. Gründlicher verfähre er in der erstgenannten Schrift, ohne jedoch auch hier zu einer befriedigenden Lösung vorzudringen. Sein Hauptargument, der Lügner thue „der Pflicht überhaupt Unrecht“, indem er den Glauben an die Aussagen untergrabe, wird nach eindringender Prüfung zurückgewiesen. — Die beiden letzten Seiten der Arbeit sind Schelers eigener Begründung der Pflicht der Wahrhaftigkeit gewidmet: Scheler sieht in der Wahrhaftigkeit nicht eine sittliche Pflicht unter anderen ähnlichen Pflichten, sondern „die blosse Vorbedingung richtiger sittlicher Wertschätzung unter Menschen“ (140). Die Ethik fordert, dass die Gesinnungen thatsächlich nach ethischen Normen beurteilt werden, und dies setzt Kenntnis der Gesinnungen der anderen, mithin Wahrhaftigkeit voraus. Kann jedoch „Einer seiner Gesinnung nur leben, indem er sie in Worten verbirgt, so ist Unwahrhaftigkeit nicht böse, Wahrhaftigkeit dagegen böse. Denn der nächste und alle sittlichen Zwecke bedingende Zweck des Menschen, dessen Erreichung ihn erst zu einem sittlich ... in Betracht kommenden Wesen macht, ist eine Gesinnung überhaupt zu haben und dieser durch That zu leben“ (141). — Schelers feinsinnige Studie bezeugt, dass ihr Verfasser den Problemen bis in jene Tiefen nachzuspüren weiss, die sich dem Blick derjenigen für immer entziehen, die nur der Aussen- seite der Probleme ihr oberflächliches Interesse entgegenbringen.

Halle a. S.

Fritz Medicus.

Kinkel, Walter, Dr. phil. Beiträge zur Erkenntniskritik. Giessen, Ricker 1900. (III u. 94 S.)

Das Büchlein ist zwar ein echtes Kind des Neukantianismus, da der Verfasser „der Überzeugung lebt, dass die Grundlagen zu aller wissenschaftlichen Kritik der Erkenntnis in Kants Kr. d. r. V. zu finden sind“, unterscheidet sich aber von der intoleranten Kant-Orthodoxie erheblich zu seinem Vorteil darin, dass es doch die Möglichkeit anderer Ansichten anerkennend, Beiträge „zum Ausbau, zur Sicherung und zur Verbesserung einiger Punkte dieser Wissenschaft“ geben will. Der erste Aufsatz „über die Methode der theoretischen Philosophie“ (S. 1—14) verteidigt Kants transcendente Methode und die Bestimmung der theoretischen Philosophie als die Erklärung von der Möglichkeit der Erfahrung gegen Wundts Auffassung der Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften und dessen Ansicht, dass der Philosophie keine selbständige Methode zukomme.

In der näheren Darlegung der transcendentalen Methode wird Cohens Auffassung gegen Vaihingers Kritik aufrecht erhalten. Etwas ausführlicher, auch in den Begründungen ist die zweite Studie, welche von den „obersten Bedingungen der Erfahrung“ (S. 15—58) handelt. Sie setzt sich in erster Linie mit Riehls Ansichten über dies Thema auseinander, modifiziert Kants Anschauungen im Riehlschen Sinne dahin, dass die Zeit „eine transcendente Bedingung viel allgemeinerer Natur als die besonderen Formen des Verstandes oder der Sinnlichkeit, dass sie das oberste Gesetz des erkennenden Bewusstseins ist“ (S. 18), hält aber gegen Riehls Anerkenntnis empirischer Momente in Zeit und Raum an der reinen Apriorität dieser Formen fest. Der nun folgende Exkurs über den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile bringt den zwar nicht neuen und in letzter Zeit allzu oft gehörten, aber darum nicht minder wahren Gedanken zum Ausdruck, dass die Trennung psychologisch ebenso falsch wie erkenntnistheoretisch richtig sei (S. 34). Die Brauchbarkeit der Kategorientafel wird an dem alleinigen Kriterium der synthetischen Grundsätze geprüft; die Kategorien der Vielheit und Allheit sind Prädicabilien, nicht Prädicamente und entspringen aus der Kategorie der Einheit (S. 47); der Ursprung der Zahl ist a priori, aber beruht gleichfalls (nicht auf der Zeitanschauung, sondern) auf der Kategorie der Einheit (S. 48/49). Negation und Limitation sind als selbständige Kategorien fallen zu lassen, auch die Kategorien der Modalität sind nur Prädicabilien (S. 54), so dass sich eine bedeutend eingeschränkte Tafel der Kategorien ergibt (S. 58). Allen diesen Ausführungen hätte Ref. eingehendere Begründungen gewünscht, dann wäre es nicht nur bei Anregungen geblieben. Ähnliches gilt von dem dritten Aufsatz „der Begriff des Afficierens, das Ding an sich und die Geltungssphäre der Kategorien“ (S. 59—84). Hier bemüht sich der Verf., vier Arten des Afficierens bei Kant zu unterscheiden, die sich aber nicht gegenseitig ins Gehege kommen sollen, und dieselben mit Belegstellen zu erläutern: 1) Die Dinge an sich affizieren unsre Sinnlichkeit; mit Recht wird gegen abweichende Meinungen daran festgehalten, dass dies Kantische Lehre sei; dass aber Kant damit sich selbst nicht widerspreche, davon hat mich der Verf. ebensowenig wie von der Wahrheit dieser Ansicht durch die S. 81/82 skizzierte Alternative zu überzeugen vermocht. 2) Die so gegebene Empfindung affiziert den äusseren oder inneren Sinn; auch diese Auffassung besteht bei Kant und lässt sich, wie treffend bemerkt wird, der Lotzeschen Lokalzeichentheorie an die Seite stellen. 3) Dem unter 1) genannten Vorgang entspricht in der Welt der Erscheinungen eine Affektion der Sinnesorgane durch ein körperliches Ding im Raum. 4) Die Affektion des erkennenden Subjekts durch sich selbst in seiner Erkenntnisthätigkeit. Die psychologische Bedeutung dieser inneren Selbstaffektion, die Kinkel zu Wundts aktiver Apperception in Beziehung setzt, spielt bei Kant nur eine kleine und nicht allzu klare Rolle, wird aber durch die wenig bekannte S. 72/78 ausgehobene Stelle aus der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik schön illustriert. Der erkenntnistheoretischen Seite der Selbstaffektion des Ich ist der Schlussartikel über das empirische und transcendente Ich

(S. 84--95) gewidmet. — Im Ganzen gilt von dem Kinkelschen Buche Terrassons Ausspruch, den Kant in der Vorrede zur Kr. d. r. V. erwähnt, dass es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre.

Leipzig.

Raoul Richter.

Selbstanzeigen.

Schwarz, Hermann, Dr., Privatdozent an der Universität Halle. Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage, nebst einem Anhang über Nietzsches Zarathustra-Lehre. Berlin, Reuther & Reichard 1901 (VIII u. 417 S.).

Die menschliche Sittlichkeit bewegt sich, wie sehr die Lebensverhältnisse wechseln, immer in den Formen der *Gerechtigkeit* und *Rücksichtnahme*, der *Selbstbeherrschung* und der selbstlosen *Hingabe*. Den Schlüssel zu diesen Bethätigungsweisen geben die sittlichen *Axiome*. Die Meinung Kants und Anderer nämlich, dass sich der Inhalt des sittlichen Lebens in einer Formel zusammenfassen lasse, geht fehl. Ebenso irrt Kant in der Annahme, dass die Vernunft das Sittengesetz gebe. Die sittlichen Axiome stammen nicht aus der Vernunft, sondern aus einer apriorischen Funktion des *Willens*. Auch giebt es ihrer nicht eins, sondern zwei. Das eine lautet: „das Wollen eignen Personwerts steht über der Rücksicht auf die eignen Zustände“. Es ist das Grundgesetz der Personwertmoral oder der Lehre von der sittlichen Selbstbejahung. Ihm entspricht die Gerechtigkeits- und Selbstbeherrschungs-Ethik der Antiken. Das andere lautet: „Das unselbstische Wollen steht über allem selbstischen Wollen“. Das ist das Grundgesetz der Fremdwertmoral oder der Lehre von der sittlichen Selbstverneinung. Ihm entspricht die Rücksichtnahme- und Hingabe-Predigt des Christentums. — Mit dem Unternehmen, in der Vernunft das sanktionierende Prinzip der Sittlichkeit zu suchen, hatte Kant geirrt. Nicht so mit seinem Gegensatze gegen alle heteronomen (die blossen Schein-) Ethiken, nicht mit dem Gedanken, es müsse im sittlichen Gesetze eine apriorische Funktion des menschlichen Geistes sprechen. Einen sittlichen Apriorismus lehrt auch der Verf. Keinen rationalistischen, wie Kant, wohl aber einen *voluntaristischen Apriorismus*. Dem Willen wohnt eine eigentümliche Kraft des *synthetischen oder schöpferischen Vorziehens* inne, d. i. eine unableitbare Funktion des Höherwertens, die nur ihrer eignen autonomen Regel gehorcht. Ihr Bethätigungsgesetz liefert sich in jenen beiden sittlichen Axiomen. Sie ist, sieht man, auf *Neigungen* angewiesen. Über diese übt sie gleichsam ihr Richteramt. Mit dieser Auffassung stellen wir uns auf die Seite der psychologischen Wirklichkeit, auf die Seite Schillers in seinem Streite gegen Kants Rigorismus. Ohne empirische Neigungen, erkannte Schiller,

kann man nicht sittlich handeln. Auf empirischen Neigungen jedoch, betonte Kant, lässt sich keine Ethik begründen. Das „synthetische Vorziehen“, vermitteln wir, ist zwar eine apriorische, nicht empirisch bedingte Funktion des Höherwertens (im Unterschied vom schlechthinigen Werthalten, der Funktion des einfachen „Gefallens“). Seine Leistung ist aber gerade, zwischen den verschiedenartigen empirischen Neigungen zu entscheiden. Jeder Neigung, für die es sich entscheidet, trägt das synthetische Vorziehen eben dadurch den Charakter einer höheren Würde, der sittlichen, zu. Die synthetisch, d. i. sittlich, bevorzugten, Neigungen sind einerseits jene, die sich auf unsern eignen Personwert richten, gegenüber jenen, die auf unser eignes zuständliches Wohl gehen (I. sittliches Axiom). Es sind zweitens die unselbstischen, auf religiöse, mitmenschliche, ideelle und soziale Fremdwerte gerichteten Neigungen gegenüber allen, in denen wir unsre Eigenwerte wollen (II. sittliches Axiom).

Ist das synthetische Vorziehen die sittliche Grundfunktion, so kann der ursprünglichste ethische Begriff nicht der des sittlich Guten sein. Der Begriff des sittlich *Besseren* hat das Prius. Der Begriff des sittlich *Guten* verlangt eine besondere Nachforschung. Ihm liegt eine andere Willensfunktion, keine Funktion des Höherwertens, sondern eine einfache Funktion des Wertens, zu grunde. Wir können nämlich nicht anders, als dem synthetischen Vorziehen, bezw. dessen richtiger Anwendung beim konkreten Einzelwählen, selber einen Wert zuzuschreiben. Es ist der gesuchte Wert „sittlich gut“. Von hier aus löst sich das wichtige Problem der sittlichen *Gesinnung*. Die rechte, sittlich gute Gesinnung hat allein und ausschliesslich, wer dem Gefallen am sittlich richtigen Einzelwählen folgt, ohne es durch andere Antriebe verdunkelt oder verunreinigt werden zu lassen. Nachdem hiermit das Wesen der sittlichen Gesinnung erklärt ist, haben wir den richtigen Ansatzpunkt gefunden, um zu verstehen, wie sich das sittliche Leben zum religiösen verhält. Das geschieht in einem besonderen Abschnitt „das Problem der sittlichen Gesinnung in der Religion“. Von andern wichtigen Einzelfragen, mit denen sich das Werk beschäftigt, sei besonders der Paragraph „Ethisches zur sozialen Frage“ erwähnt. Den Gipfel des sittlichen Lebens findet der Verf. in der Hingabe an *nationale, sittliche Gemeinwesen*. Dass sie das *höchste sittliche Gut* bilden, lässt sich aus einem Vergleich der beiden ethischen Grundaxiome ableiten. Hiermit ist ein Standpunkt gewonnen, der sich den Anschauungen von Platon und Hegel nähert: ein entschiedener *Impersonalismus*, der in bewussten Gegensatz zu allen individualistischen Staatslehren tritt. Mit der Darstellung dieses Gegensatzes schliesst das Buch.

Halle a. S.

Hermann Schwarz.

Hornemann, F. Die neueste Wendung im preussischen Schulstreite und das Gymnasium. Eine Beleuchtung der Gymnasialfrage vom Standpunkte der pädagogischen Psychologie und Sozialpädagogik. I. Der Kieler Erlass vom 26. November 1900. Berlin, Reuther & Reichard, 1901. (68 S.)

Verf. versucht in vorliegender Schrift auf Kant sich gründende Gedanken für die Beurteilung der augenblicklich **wieder**

brennend gewordenen Gymnasialfrage zu verwerten. Sowohl das Wesen der Bildung wie das der Konzentration kann erst richtig und für den Unterricht wahrhaft fruchtbar gefasst werden, wenn man dabei auf Kant zurückgeht; vollends aber das System des Bildungswesens wird in Anlehnung an Neukantianer wie Natorp richtiger beurteilt und sicherer weitergebildet werden können als auf irgend eine andere Weise. Natorp scheint dem Verfasser jedoch darin zu fehlen, dass er in dem Organismus der Gesellschaft dem Einzelnen unmittelbar das Ganze gegenüberstellt, die modernen Berufs-Stände aber, die im wesentlichen Bildungsschichten sind, und die zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit Zwischenstufen bilden, nicht berücksichtigt. Es ist ein ähnlicher Fehler, als wenn jemand die Finger unmittelbar als Organe des Körpers bezeichnen wollte, während sie doch zunächst Teile der Hand sind und erst diese wieder als Ganzes ein Organ des Körpers heissen kann. Natorp denkt sich infolge dieses Fehlers das System der Schulen viel zu einfach und konstruiert eine alle Schichten des Volkes in sich vereinigende Nationalschule, die auch schultechnisch unausführbar wäre. Dieser Meinung Natorps glaubt der Verfasser entgegenzutreten zu müssen, hält aber gleichwohl an den grundlegenden Sätzen Natorps fest, aus denen ihm die Idee der Nationalschule nicht zu folgen scheint.

Hannover.

F. Hornemann.

Bibliographische Notizen.

1. Zur Geschichte der Philosophie.

Einen sehr interessanten Beitrag zur Kantlitteratur giebt H. Grosse-Halle, indem er in seiner Schrift Chr. Fr. D. Schubart als Schulmann (Langensalza, H. Beyer, 1899) nachweist, dass Schubart ein grosser Verehrer Kants war und speziell Kants Abhandlung über das Schöne und Erhabene aus dem Jahr 1764 genau kannte. Speziell interessierte sich Schubart für den Unterschied der Temperamente, welchen Kant in der genannten Schrift aufgestellt hatte. Er gab sogar in seiner Schule Diktate, welche dazu bestimmt waren, den Schülern den Unterschied der vier Temperamente im Anschluss an die Kantische Darstellung derselben anschaulich zu machen.

In der „Beil. z. Allg. Zeitung“ No. 51 (2. März 1901) findet sich ein Artikel von Ludwig Goldschmidt mit dem Titel: „Georg Samuel Albert Mellin“. Goldschmidt, der jüngst Mellins „Marginalien“ neu herausgegeben hat, feiert den Magdeburger Prediger, der (nach G.) im Gegensatz zu den modernen Kantforschern „der Versuchung widerstand, mit eitlen Besserwissen festgegründete Lehre zu stören“, und der für seine treue Anlehnung an Kants Lehren von dem Meister das Zeugnis ausgestellt bekam, dass er jeden seiner Gedanken richtig aufgefasst und auch dem minder Scharfsichtigen zugänglich gemacht habe: Dieses Lob berichtet wenigstens ein von G. mitgeteilter Brief Wasianskis an Mellin

vom 5. Aug. 1805. Es heisst da u. a.: „Mit der innigsten Verehrung dachte er [Kant] gerne, oft und weitläufig an die Verdienste Ew. Hochwürden und zwar so lange, bis er durch Schwäche des Alters behindert wurde, sie nach ihrem wahren Werthe zu bemessen“. Der Brief enthält ferner den Dank für das „Wörterbuch d. krit. Philosophie“, das Wasianski von Mellin zum Geschenk bekommen hatte, sowie „eine Locke des ehrwürdigen Silberhaares des Unsterblichen“, die W. seinem Schreiben belegt.

A. Baumeister, dessen wertvolle Abhandlung „Über Schillers Lebensansicht“ u. s. w. wir in den „KSt.“ gebührend gewürdigt haben (vgl. II, 458 u. III, 138 ff.), hat einen Vortrag veröffentlicht „Von Schillers geistiger Eigenart“ („Besondere Beilage des Staats-Anzeigers für Württemberg“ vom 2. November 1899, No. 13 u. 14, S. 205—217). Baumeister zeigt darin, wie Schiller zwischen Goethe und Kant eine Mittelstellung einnimmt, „Teil hat an der Kunst und Teil hat an der Weltweisheit“. „Mit dem Philosophen Kant, mit dem er seit Beginn des Jahres 91 sich beschäftigt, anerkennt er als sittlich nur diejenige That, welche rein aus Achtung vor dem Sittengesetze, vor dem in der menschlichen Vernunft selbst angelegten Sittengesetze geschieht. Allein darin geht der Dichter über den Philosophen hinaus, wenn er aufstellt, der Mensch sei nicht allein dazu bestimmt, sittliche Handlungen zu vollbringen, sondern ein sittliches Wesen zu werden. Nicht bloss der Tugenden, sondern der Tugend bedürfe es. Das Sittliche muss so sehr zu einem dauernden Zustand unserer geistigen — und sinnlichen Natur werden, dass wir vermögen, mit dem Handeln aus Pflicht die Neigung zum Guten zu verbinden. Erst wo dieser schöne Bund zwischen Pflicht und Neigung geschlossen, ist der Beruf des Menschen erfüllt, ist das gegeben, was Schiller, vielleicht nicht ohne Beziehung auf den Vorgang im sechsten Buch von „Wilhelm Meister“ — als „schöne Seele“ bezeichnet . . . Schiller stellt dies vor Augen: nicht bloss tüchtige Entschlüsse, sondern tüchtige Gesinnung, und ferner: nicht Knechtung, sondern Vergeistigung der selbst dem Geiste unverwandten Natur . . . — dies Ideal der „schönen Seele“, ein Ziel, bei welchem endlich einmal Friede werden soll zwischen der unverbrüchlichen Forderung des Sittengesetzes und den Ansprüchen der übrigen geistigen und sinnlichen Kräfte des Menschen“. Baumeister zeigt in ansprechender Weise, wie diese Gedanken in Schillers Dichtungen und Schriften die herrschende Vorstellungsguppe bilden und wie daraus das sittliche Pathos derselben fliesst.

Im ersten Hefte der „Kantstudien“ (I, 154 f.) wurde s. Z. darauf aufmerksam gemacht, dass der Ausdruck „Lehrer im Ideal“ bei Kant nicht, wie wir es damals umschrieben, *magister perfectionis* bedeutet, sondern einen idealen Lehrer, *magister perfectissimus*. Unter dem Titel „Schiller als ‚Lehrer im Ideal‘“ ist nun von dem bekannten Schriftsteller Houston Stewart Chamberlain ein Artikel erschienen als *Prolog zur Schillernummer der „Jugend“* (1899, No. 51). In welcher von beiden Bedeutungen Ch. den Ausdruck nimmt, geht aus dem Artikel nicht ganz unzweideutig hervor. Der Artikel ist aber jedenfalls ein erfreuliches Zeichen der Hochschätzung Schillers, der ja in vielen Kreisen durch den Namen Goethes in den Hintergrund zurückgedrängt worden ist. Ch., der in seinem Hauptwerke „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ Kant sehr hoch stellt, weist nun aber immer aufs Neue hin auf Schiller, den Kantianer. „Immer wieder“, so sagt er u. a., „flüchten wir zu Schiller wie zu unserem guten Genius, und zwar stets in jenen Augenblicken, wo, nach überstandenen intellektuellen oder moralischen Krisen, ‚das gute und mächtige Ich‘ (wie Kant es so schön nennt) wieder die Oberhand gewinnt . . . Er ist derjenige, den sein Meister, Immanuel Kant, als ‚den Lehrer im Ideal‘ herbeisehnt . . . Denn gesteht uns Goethe, sein Dichten sei ‚ganz Natur‘, so dürfen wir von Schillers Dichten behaupten, es sei ‚ganz Menschentum‘,

ganz Wille, ganz Absicht, ganz Liebe“. Chamberlain sieht diese Bedeutung Schillers besonders in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung.“ „Die *ästhetische Erziehung* ist ein durch und durch originelles Werk. Denn selbst die gleich anfangs eingestandene und von manchen Commentatoren übertrieben hervorgehobene Anlehnung an Kant ist einerseits eine rein formelle, andererseits aber betrifft sie gar nicht das spezifisch Kantische an Kant, sondern eine eingeborene, elementare Richtung des indoeuropäischen Geistes, die durch Kant nur besonders prägnant zum Ausdruck gekommen ist, und die wir in Schillers Jugenddissertation „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ schon deutlich entwickelt finden. Freilich bekundet der 19. Brief eine so tiefe Erfassung der Weltanschauung Kants, wie nur wenige Fachphilosophen sie bisher gezeigt haben; doch beweist gerade dieser Brief, in welchem das Transscendentale und das Empirische (ohne den Gebrauch dieser abschreckenden Namen) einander entgegengesetzt und gegen einander abgewogen werden, wie völlig unabhängig Schiller ist.“

In einer Artikelserie von P. Holzhausen „Der erste Konsul Bonaparte und seine deutschen Besucher“ (Beil. z. Allg. Zeitung 1900, bes. No. 79) werden auch die deutschen Kantianer geschildert, speziell Reichardt, welche zuerst in Bonaparte einen Hort der Aufklärung sahen, nachher aber durch seine reactionäre Auslieferung des Staates an die Kurie und durch seine Missachtung der „Philosophen“ sehr enttäuscht waren.

Unter dem Titel „Der Urgrossväter Jahrhundertfeier“ veröffentlicht Paul Holzhausen in der „Beil. z. Allg. Zeitung“ vom 28. und 29. Dezember 1900 (No. 296 u. 297) eine anziehend geschriebene Studie über ältere Säcularfeiern, besonders über die von 1800, bezw. von 1801. Die Bedeutung der Kantischen Philosophie für das Geistesleben jener Epoche findet dabei feinsinnige Würdigung.

In der „Deutschen Rundschau“ vom 15. Nov. 1899 findet sich ein Habilitationsvortrag von Paul Schultz abgedruckt: „A. Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften“ (S. 310–333). In demselben wird vielfach auf Kant Bezug genommen, speziell in Rücksicht auf dessen Lehre von der Anschauung, vom Kausalgesetz, von der mechanischen Naturerklärung, vom Wert der Mathematik, von der Entwicklung.

„Schopenhauers Ethik im Verhältnis zu seiner Erkenntnislehre und Metaphysik“ heisst eine Monographie von Oscar Damm (Annaberg, Graser 1898). Der Verf. übt scharfe Kritik an Schopenhauer, dessen Verhältnis zu Kant er eingehend schildert (S. 6 ff., S. 24 ff.). Der Verf. stellt sich dabei im Wesentlichen auf den Standpunkt von Hieronymus Lorm, über dessen eigenartige Stellung zu Kant wir I, 455 referiert haben.

„Helmholtz als Philosoph“ — heisst der Titel eines instructiven Aufsatzes von Max Isserlin in der „Gegenwart“ vom 29. Sept. 1900 (No. 39). Der Verf. ist kein blinder Bewunderer von Helmholtz und macht kein Hehl daraus, dass dieser in der Raumfrage eine unklare Stellung einnahm. Der Verf. selbst, auf dem Standpunkt von Kant und F. A. Lange stehend, findet aber doch, dass Helmholtz trotzdem in der Kette des „deutschen Idealismus“ ein würdiges und wichtiges Glied gewesen ist und bleibt.

Unter dem Titel „Criticisme et Monadisme“ (Revue philosophique XXV, 7, Juli 1900, p. 18–32) veröffentlicht Lionel Dauriac, einer der treuesten Schüler Renouviere, einen Artikel über das jüngste Werk seines Meisters, die (in Gemeinschaft mit L. Prat verfasste) „Nouvelle Monadologie“. Es ist vielfach behauptet worden, Renouvier sei mit der hier vertretenen Metaphysik seinem Kriticismus untreu geworden. Dauriac versucht, diese Meinung zu entkräften. — Zunächst giebt Dauriac interessante Erörterungen über das Verhältnis Renouviere zu Kant. Er

erklärt, die landläufige Meinung, die in Renouvier einen Denker sähe, der der Metaphysik noch feindlicher gegenüberstände als Kant; der noch vollends zertrümmert habe, was von diesem verschont geblieben war, sei völlig irrig. Man kennt die Neokriticisten schlecht, und man liest sie zu schnell. Man hat bisher, indem man die Theorie selbst nicht genug von ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer dadurch bedingten zufälligen Gestalt unterschieden hat, viel zu sehr die negativen Formeln als den einzig möglichen Ausdruck der Lehre betrachtet. So hat man bei dem Begriff des Glaubens, der ja eine höchst bedeutsame Rolle bei Renouvier spielt, meist zu ausschliesslich an seine negative Seite, an den Gegensatz zur Gewissheit, gedacht, und man steht darum nun verwundert vor den positiven Aufstellungen der neuen Monadologie. „En revanche, ceux qui ont quelque habitude de la philosophie criticiste ne manqueront pas à s'apercevoir que jamais elle ne s'est montrée plus digne d'être appelée une *philosophie de la croyance*. Le propre d'une philosophie de la croyance n'est-il pas, en effet, d'adjoindre aux thèses susceptibles de rigueur démonstrative d'autres affirmations tout aussi fermes que les précédentes, mais qu'il est impossible d'établir déductivement? . . . Le nouveau criticisme aura donc ses postulats comme l'ancien“ (22).

Man hat die Philosophie Renouvierts bekanntlich bezeichnet als einen „kantisme sans noumènes“. Renouvierts Ablehnung der Noumena hängt zusammen mit seiner scharfen Kritik und, wie man wenigstens bisher meinte, Auflösung des Substanzbegriffes. Nun aber die Wendung zu Leibnitz! Wie lässt sich das zusammenreimen, wenn man nicht zugeben will, dass R. von sich selber abgefallen ist? Dauriac erklärt, nach Renouvierts Interpretation (deren Berechtigung allerdings Dauriac selber nicht sehr einzuleuchten scheint) denke Kant, auch wo er von den Noumenen im Plural spricht, in Wirklichkeit doch immer nur an ein einziges, so dass der Unterschied zwischen Kants Noumenon und dem Gott Spinozas fiele (28). Kein anderer Substanzbegriff werde aber von Renouvierts früherer Kritik getroffen, als eben dieser Gott Spinozas, dieser Wille Schopenhauers, dieses Unerkennbare Spencers. „Pour qui s'est pénétré de l'esprit du néo-criticisme, les raisons d'abattre l'idole de la substance sont tirées des raisons de sauver l'individu et le libre arbitre . . . Entre le monadisme et le monisme, il fallait choisir. Et cette conclusion en amène une autre, c'est qu'en optant pour le monadisme on opte pour une philosophie tout entière confinée dans la représentation. Décidément nous avons eu tort d'écrire que M. Renouvier avait méconnu ses propres tendances monadistes. Il s'en est dès le début rendu compte. Mais il n'a pas cru tout d'abord devoir se déclarer monadiste, par la simple raison qu'il ne voulait pas être leibnizien jusqu'au bout“ (30/31).

2. Zur theoretischen Philosophie.

„Das Dilemma der Atomistik. Ein erster Beweis des Idealismus nebst einer Skizze eines modernen Stils des idealistischen Weltgebäudes“. Von Dr. Carl Westphal (Berlin, C. Skopnik 1899). Der Titel wird wohl schon viele abschrecken, der Inhalt wird es noch mehr thun. Das flüchtig hingeworfene Büchlein enthält aber trotz seiner wunderlichen Form originelle Gedanken. Der Verf. hat einen sehr lebhaften Sinn für alles Antinomische, für alle Widersprüche im Sein und Erkennen. Er findet eine annähernde Lösung aller theoretischen Antinomien und „ethischen Nonsentien“ dieser Welt nur im transscendentalen Idealismus. Sein neuer Beweis für denselben beruht auf dem „Dilemma der Atomistik“: „die atomistischen Prinzipien sind nur vereinbar mit den Gesetzen des absolut elastischen Stosses, den zu glauben wieder unser Intellekt verbietet“. Gleichwohl ist die Atomistik die notwendige Form der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der dreidimensionalen Welt, was der

Verf. gegen Kants Theorie der Materie und seine Verwerfung der Atomistik energisch geltend macht. Ein methodisch strengeres Denken würde den Verf. befähigen, seinen Standpunkt fruchtbarer zu vertreten, als es geschehen ist.

G. Opitz, Grundriss einer Seinswissenschaft, I. Bd. Erscheinungslehre, 2. Abt. Willenslehre. Leipzig, Haacke 1899 (299 S.). Über die erste Abteilung, die „Erkenntnislehre“, berichteten wir kurz im 2. Bande, S. 205. Auch dieser Teil nimmt vielfache Rücksicht auf Kant, allerdings mehr negativ, als positiv. Mit Kant ist der Verf. einverstanden in der Verwerfung der deduktiven Metaphysik und deduktiven Methode, und verlangt, die Philosophie, spez. die deutsche, solle den Hang nach dem „Un-erreichlichen“ fahren lassen und somit, wie er sich drastisch ausdrückt, „ein Harikiri an sich selbst vollziehen“ (VI). Aber im übrigen ist der Verf. weit entfernt, sich an K. anzuschliessen, mit dem er sich in der Vorrede (VIII sq.) des Längeren auseinandersetzt. Der Verf. wagt sogar den Satz: was bei K. so grosse Bewunderung erregt habe, sei viel weniger das von seinen Werken verstandene, als das unverstanden gebliebene; „Kant verdankt thatsächlich einen Teil seines Ruhmes dem Umstand, dass seine Geistesanlage selbst, wie sie in seinen Werken uns entgegentritt, ein psychologisches Problem bildet“. Natürlich: ein eigenartiger Geist wird einem andersgearteten stets ein psychologisches Rätsel bleiben: ohne eine congeniale Ader kann man einen grossen Geist weder in seinen Höhen noch in seinen Tiefen begreifen. Im weiteren wirft der Verf. Kant 3 Mittel vor, durch welche er seinen Darlegungen den Schein grösserer logischer Klarheit gäbe, als sie besitzen: erstens eine scheinbar streng methodische Ordnung, die aber vielfach thatsächlich keine solche sei; zweitens die reichlichen Wort- resp. Begriffserklärungen, welche K. aber selten festhalte; drittens die diktatorische Erledigung von Einwänden, die aber meistens gar keine solche seien, die den Kern seines Systems betreffen. Angenommen — diese Kritik sei treffend und sie ist es auch zum Teil — so bleibt der Verf. doch nur an der Oberfläche haften, aber des Kantischen Geistes hat er darum doch noch „keinen Hauch verspürt“. Im übrigen geht der Verf., bes. in der 2. Hälfte, vielfach auch im Detail auf Kants Lehren ein, z. B. S. 182 ff. auf „Kants Begründung des Sittengesetzes“, S. 200 ff. auf den kategorischen Imperativ, 210 ff. auf Kants angeblich unzulängliche Theorie der Nächstenliebe. S. 232 ff. giebt Opitz eine „erkenntnistheoretische Beurteilung der Unterlagen der Vorstellung von einem höchsten Wesen“, und bespricht „Kants Widerlegung der dogmatischen Gottesbeweise“. Was der Verf. S. 247 u. 252 über Kants „Postulat“ eines höchsten Wesens sagt, beweist nur, dass der Verf. Kant schlecht verstanden hat, und noch tief im „dogmatischen Schlummer“ ruht, trotz seines Grosstuns gegen die frühere Metaphysik. Requiescat in pace.

Robert Schellwien, der sich bereits durch eine Reihe philosophischer Schriften bekannt gemacht hat, hat unter dem Titel „Wille und Erkenntnis, Philosophische Essays“ (Hamburg, Alfred Janssen, 1899, 122 S.) eine Sammlung von 9 Abhandlungen veröffentlicht. (Die ersten 8 derselben waren schon vorher in den „Pädagogischen Studien“, 1899, Heft 2, 3 und 4 erschienen.) Der Verf. bespricht in diesem Buche ein fundamentales Problem, bei dessen Erörterung er natürlich auch auf Kant Rücksicht nehmen musste; so lautet denn auch ein eigener Abschnitt „Der Wille in der kritischen Philosophie“ (S. 95—109). Schellwien meint, Kant habe zwar in seiner Vernunftkritik „tiefe Einblicke in das Wesen des menschlichen Geistes gethan“, habe aber zugleich die Grenzen, die er ihm ziehen zu müssen geglaubt hat, „selbst aufgehoben, dadurch, dass er sie überschritten und damit durch die That dargethan hat, dass der menschliche Geist an diese Grenzen nicht gebunden ist“ (95). Wie Fichte, an dessen Standpunkt die Theorien des Verfassers vielfach erinnern, sieht er

eine solche Überschreitung der prinzipiell anerkannten Grenzen in der Annahme des Dinges an sich. „Dieses Ding an sich ist kein blosser Grenzbegriff, wie Kant will, sondern der Grundbegriff seiner ganzen Philosophie, denn ohne ihn kann der Begriff *Erscheinung*, der nur dadurch bestimmt werden kann, dass Erscheinung nicht Ding an sich ist, garnicht gedacht werden“ (95). Schellwien glaubt, im Bewusstsein selbst das Ding an sich zu finden. Gegen Kant führt er aus, dieser habe verkannt, dass im menschlichen Geiste ein göttlicher intuitus originarius vorhanden sei, dass das menschliche Individualische ein Teil des Allwillens sei: dafür schrieb Kant dem menschlichen Geist nur die Fähigkeit zur Verbindung des Gegebenen, nicht aber zu seiner Schöpfung zu. Kant verkannte das schöpferische Prinzip im menschlichen Geiste: „der Erkenntniswille begreift sich selbst als das Ding an sich in nachschöpferischer Thätigkeit“. In diesem Sinne heisst der Titel eines Abschnittes (S. 32): „Der Wille als Schöpfer der Erfahrung“ (vgl. S. 88). Trotzdem diese Auffassung dem „gemeinen Menschenverstand“ sehr ferne liegt, will der Verf. ihm doch eine bedeutende Rolle zuweisen und polemisiert dabei gegen die Verbanung aus der Philosophie, die Kant demselben in der Vorrede zu den Prolegomenen hat zu Teil werden lassen (110 f.). Der gesunde Menschenverstand sei die erste notwendige Regung des menschlichen Geistes; sein Urteil sei „die erste Verkündigung der Wahrheit, die Grundlage alles menschlichen Denkens, mit der es in seiner Fortbewegung in Einklang bleiben muss, wenn es sich nicht von der Wahrheit, statt sie zu vertiefen, entfernen will“ (112). „Der gemeine Menschenverstand ist der paradiesische Zustand des Intellekts, und diejenigen, für die der Baum der Erkenntnis keine grosse Anziehungskraft hat — und das sind die meisten —, können auch unangefochten im Paradiese bleiben. Aber im gemeinen Menschenverstand lebt auch ein Trieb zu einer höheren Erkenntnis, der ihn, wenn er stark genug ist, aus dem Paradiese hinaustreibt und erst spät wieder in dasselbe zurückführt. Dieser Trieb ist der unbewusste Erbauer der Erfahrungswelt, das in dem individuellen Subjekt verborgene absolute Ich, das zu sich selbst kommen und in sich, dem Menschen, nicht nur das Einzelwesen, das Ding unter Dingen, den Individualwillen, sondern auch die nachschöpferische Lebensgrundmacht und den selbstbewussten Vollstrecker des Allwillens in der Wirklichkeit erkennen will. Dies nur kann den Menschen befriedigen und beseligen, und erst, wenn er dieses Ziel erreicht hat, kann er den gemeinen Menschenverstand in seiner Wahrheit bekräftigen und als die erste Stufe erkennen, die er notwendig betreten muss, um sich aus dem Unbewusstsein seines Einzeldaseins in die absolute Sphäre des Wissens zu erheben“ (120/1).

„Die Naturforschung im 19. Jahrhundert und ihre Philosophie“ nennt sich eine in der (lutherisch-orthodoxen) „Monatsschrift für Stadt und Land“ (Leipzig, Ungleich), Jan. 1901, S. 28—48 erschienene „Skizze“ von Ed. König in Bonn (nicht zu verwechseln mit dem Mitarbeiter der KSt., Edmund König in Sondershausen). Unter ausdrücklicher Ablehnung der von Paulsen (KSt. IV, 1) gegebenen Parole „Kant der Philosoph des Protestantismus“ tritt der Verf. lebhaft ein für das wunderliche Buch Reinkes „Die Welt als That“ (vgl. KSt. IV, 349). Er behauptet, mit Reinke sei „aus den Reihen der Naturforscher ein so energischer Bekämpfer der Kantischen Erkenntnistheorie entstanden, wie es kaum einen zweiten giebt“ (30). Wenn König mit seiner Meinung von der Bedeutung Reinkes für den Ansturm wider den Kantianismus Recht hat, so darf sich der letztere sehr sicher fühlen. Zur Beurteilung der Reinke-Königschen „Widerlegung“ der Kantischen Philosophie wird folgendes Pröbchen genügen: „Erstens können wir Raum und Zeit ‚wegdenken‘. Die Raumvorstellung tritt ja nicht auf, wenn wir uns einen mathematischen Punkt vorstellen, der bekanntlich aller drei Dimensionen entbehrt, und die Zeitvorstellung spielt keine Rolle, wenn wir an einen einzigen solchen Punkt denken. Zweitens ist gegen jene Auffassung von Raum und Zeit einzuwenden:

Gäbe es keinen objektiven Raum, so würde uns ein Weg von 12 Meilen nicht mehr ermüden, als ein Weg von einer Meile . . .“!

In Halle a. S. ist eine Dissertation von Max Fisch erschienen mit dem Titel „Begriff und Ding. Eine logische Untersuchung. Einleitung: Die Aufgabe der Logik“ (1899, 64 S.). Der Verf. vertritt (im Anschluss an Lipps u. a.) den psychologistischen Standpunkt, wonach die Logik eine „Naturlehre des Denkens“ ist. So lange man an der Logik als normativer Wissenschaft festhielt, habe jeder Versuch, ihre Grenzen zu bestimmen, nur gezeigt, dass sie „nicht mehr recht weiss, wo sie eigentlich zuhause ist und entweder bei Metaphysik, Erkenntnislehre, Psychologie um Obdach betteln oder sich in die öde Einsamkeit zurückziehen muss. Indem Kant eine solche Eingeschränktheit als Vorteil rühmte, hat er den Anstoss zu einer letzten folgerichtigen Entwicklung der herkömmlichen Logik gegeben, wodurch ihre Schwächen wider die Absicht in voller Deutlichkeit ans Licht kamen“ (26). Kant sagt nun von der Logik, „dass sie allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint“ (28); allein diese Meinung entspringe nur der scholastischen Methode, die allein man in der Logik befolgte. „So ausgefahren ist das gewohnte Geleise, dass es keiner geringen Anstrengung bedarf, um tatsächlich ganz und gar aus ihm herauszukommen. . . . Als sich daher zuerst das Bedürfnis geltend machte, die Denklehre auf eine umfassendere Grundlage zu stellen, da fügte man ihrem bisherigen Gehalt ein paar neue Kapitel aus Psychologie, Metaphysik und Anthropologie an, aber man gab ihr nicht das Leben wieder, ohne das sie doch alle jene schönen Sachen nicht geniessen konnte. Das ist jene blosse Erweiterung durch Hineinschieben fremder Lehren, die Kant an den logischen Reformversuchen seiner Zeit tadelt. Insofern dieser Vorwurf den Weg und nicht die leitende Absicht trifft, ist er auch durchaus berechtigt. Denn keine Wissenschaft vermag sich durch lockeres Anreihen neuer Lehren von aussen her zu entwickeln“ (34). Indem nun aber das wirkliche Denken immer nur annähernd beschrieben werden kann (51), erhebt sich die Forderung einer neben die Logik als die Naturlehre vom Erkennen tretenden apodiktischen Wissenschaft, der Metaphysik des Erkennens (52). Der Verf. sieht in Hume und Kant die grossen typischen Vertreter dieser beiden Richtungen; dabei giebt er der Überzeugung Ausdruck, dass Kants Leistung „nicht immer so befolgt wie gefeiert worden“ ist (53). Man habe sich „mehr an den grossen Namen, als an die grossen Lehren gehalten“ (a. a. O.).

3. Zur praktischen Philosophie.

In der „Theol. Lit. Zeitung“ (herausg. v. Harnack u. Schürer) 1901, No. 7 (30. März) recensiert W. Herrmann (Marburg) sehr eingehend C. Stanges „Einleitung in die Ethik I“. Die Leser der KSt. wissen aus der Schwarzschen Recension V, 473—478, dass das Buch grossen Teils eine Kritik der Kantischen Ethik ist. Herrmanns Besprechung enthält bemerkenswerte Ausführungen zur Verteidigung Kants gegen Stanges Einwände. „Kant hält das Wollen für gut, das ein Ausdruck der mit sich selbst einigen Vernunft ist, das also durch nichts anderes bestimmt ist, als durch den Gedanken der vom Bewusstsein selbst erzeugten Gesetzmässigkeit oder „durch die blosse Form des Gesetzes“. Ohne Zweifel stellt sich der Verf. eine grosse Aufgabe, wenn er diesen Gedanken Kants widerlegen will. Aber gerade deshalb hätte er nicht so lange bei wirklichen oder vermeintlichen Ungenauigkeiten Kants verweilen sollen. Die Sache kann nur dadurch gefördert werden, dass wir uns in jenen Gedanken vertiefen und uns mit ihm auseinandersetzen. Der Widerspruch des Verf.s gegen diesen Grundgedanken Kants wird ja erst völlig verständlich werden, wenn er seine eigene Auffassung des Sittlichen vorge-

legt haben wird. Aber schon jetzt darf nicht verschwiegen werden, dass der Verf. in der Behandlung dieses Punktes irrige Deutungen der Kantischen Lehre, die leider gerade in der theologischen Ethik ein Heimatsrecht zu besitzen scheinen, wiederholt. Die blosse Form des Gesetzes, die die Form des Wollens ausmachen soll, bedeutet bei Kant nicht die erfahrungsmässig durchführbare Allgemeinheit der Maxime, auch nicht das „Du sollst“ des kategorischen Imperativs. Kant will damit sagen, dass das Wollen nur dann ein wahres sei, wenn es, was auch immer sein besonderer Inhalt sein möge, sich selbst als eine ewige Ordnung denke. Jedes Wollen, das nicht diesen Charakter der bewussten Gesetzmässigkeit trage, sei unlauter. Dass der Verf. auch diesen Gedanken Kants ablehnen würde, ist freilich wohl bemerkbar. Der Verf. verfügt über eine hohe Kraft eindringender Überlegung. Es ist sehr zu bedauern, dass er sie nicht aufgeboten hat, um Kant in diesem Hauptpunkt zu widerlegen. Durch den Hinweis darauf, dass „gerade die individuelle sittliche Entscheidung die spezifisch wertvolle Sittlichkeit sei“, ist gegen Kant nichts auszurichten. — Im Übrigen erkennt Herrmann den Wert des Stangeschen Buches durchaus an und begrüsst es als eine erfreuliche Leistung auf dem Gebiete der theologischen Ethik.

G. E. Moore spricht in einem Artikel im Mind, Apr. 1898: Freedom sehr eingehend auch über Kants Freiheitslehre. Er sucht die Schwierigkeiten derselben in einer eigentümlichen Weise zu lösen, indem er dieselbe, in Weiterbildung einiger Andeutungen der Krit. d. Urte. metaphysisch interpretiert, Kants „Freiheit“ über das Gebiet der moralischen Phänomene hinaus erstreckt, und schliesslich dieselbe mit der *causa formalis* des Aristoteles in nahe Verwandtschaft bringt. Jedes Ding an sich ist in diesem Sinne eine „freie“ Ursache der sinnlichen Erscheinungen, ihre transcendente *causa formalis*. Metaphysik!

Die Schrift von Berthold Molden, „Das Opfer für Höheres. Eine Untersuchung über das Wesen des Ethischen“ (Stuttgart, Cotta 1899, 84 S.) unterscheidet, wie das schon häufig geschehen ist, streng zwischen bloss moralischem und ethischem Handeln. An der Spitze der moralischen Vorschriften könnte der Satz prangen: „Thue das, was als moralisch allgemein anerkannt und gelehrt wird“; eine autonome Moral, die sich jeder selbst bildet, kann es nicht geben, höchstens kann von einer autonomen Auslegung der moralischen Anschauungen die Rede sein. Andererseits giebt es für das Ethische kein Gesetz: auf dem Wege der Speculation konnte man bis jetzt nicht zu einer „Naturpflicht“ des Ethischen gelangen. Der Verf. findet das Prinzip des Ethischen — wie er es vom bloss Moralischen abgrenzt — in dem freiwilligen „Opfer für Höheres“, das aber als Pflichtgefühl empfunden wird. Mit Kant setzt sich der Verf. zu wenig auseinander: Gegen „die berühmte Formel“ von Kants „kategorischem Imperativ“ wird eingewendet, sie leide „an den Mängeln ihrer Entstehungszeit, der Gleichheitszeit, und sei für uns hinfällig, weil uns heutzutage der Gedankengang ferne liegt, dass — bei der Verschiedenheit der Menschen, Kulturzustände und Verhältnisse — eine allgemeine Gesetzgebung möglich sei“. Der Verf. könnte sich von Vorländer belehren lassen, wie Kants „formales Moralprinzip“ zu verstehen sei.

In einem Artikel von Heinrich Cunow, Philosophie und Wirtschaft (Neue Zeit XVIII, No. 14 u. 15, Jan. 1900) sucht Cunow im Anschluss an Eleutheropulos auch die rein theoretischen, speziell erkenntnistheoretischen Anschauungen der Philosophen aus ihrem sozialen Milieu abzuleiten. Er sucht dies bes. bei Kant zu thun, indem er, unter Berufung auf die Vorrede zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V. den erkenntnistheoretischen Untersuchungen Kants einen rein ethischen Zweck unterschiebt. Diese durch Kants Umgebung speziell seine bürgerliche Stellung bedingten ethischen und ethisch-religiösen Anschauungen haben nach Cunow selbst einzelne Züge seines abstrakten Gedankenganges beherrscht. — Natürlich

sucht der Verf. die auch in den Kreisen der Sozialisten nur klärend und kritisch einwirkende Kantische Philosophie dadurch vergeblich zu discreditiern.

Über „Les Idées de Kant sur la Paix perpétuelle“ findet sich ein interessanter Artikel von Victor Delbos in „La Nouvelle Revue“ (Fondatrice-Directrice: Mme. Juliette Adam) vom 1. August 1899, p. 410–429. Der Verf. setzt zunächst auseinander, wie die Friedensidee seit lange mächtig ist, wie man schon mehrfach versucht hat, ihr durch internationale Vereinbarungen Realität zu geben. Er erinnert an den böhmischen König Georg Podiebrad, an Heinrich IV. und Sully, an den Abbé von Saint-Pierre. „L'idée de la paix perpétuelle s'était donc déjà intellectuellement organisée, elle s'était imposée à l'examen et à la discussion philosophique, lorsque Kant vint à son tour la défendre“ (414). Delbos entwirft sodann eine eingehende Schilderung der Kantischen Auffassung vom ewigen Frieden. Der ewige Friede hat für Kant die Bedeutung eines philosophischen Ideals. „Mais quel rapport cet idéal a-t-il avec les faits? S'il est incapable de se réaliser, ou si encore la suite des événements historiques n'est qu'un constant démenti aux espérances qu'il suscite, qu'est-il donc, si non un rêve de visionnaire?“ (423.) Die Antwort hierauf muss aus dem Ganzen der Kantischen Philosophie gegeben werden: es giebt ein kategorisches Gesetz, eine Norm, dass der Krieg *nicht sein soll*. „Nous n'avons donc pas à nous demander si la paix est une chimère ou un événement prochain; mais sachant qu'elle est un devoir, nous devons agir comme si elle devait régner, et par tous les moyens qui nous paraissent propre à la faire régner“ (423). „Il y a tout un écrit de Kant consacré à la réfutation du lieu commun: *Cela est bon en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique*. Ce qui est bon en théorie est par cela même valable sinon d'emblée au regard de la nature, tout au moins au regard de la volonté morale qui est dans son essence indépendante du jeu des forces naturelles“ (424). Die Wege, auf denen die Natur zum moralischen Ziele der Geschichte führt, sind freilich nicht die vom sittlichen Bewusstsein geforderten. „Nul n'a mieux dit que Kant, et avec plus de sagacité critique, comment l'inhumanité de la guerre a été indispensable au développement des facultés les plus hautement humaines“ (425). Kant hat, von diesem historischen Gesichtspunkt aus, auch dem Krieg seine (relative) Berechtigung zugestanden. Der Verf. bestreitet darum entschieden, dass zwischen den Stellen, an denen Kant den Krieg verurteilt, und denen, an welchen er seinen Wert für die Entwicklung der Menschheit betont, ein Widerspruch besteht (426). — „Peut-être“, meint Delbos gegen Ende seines anregenden Aufsatzes, „peut-être n'était-il pas inutile de rappeler cette philosophie Kantienne de la paix, alors que tant de circonstances combinées ont concouru à faire prévaloir dans les esprits la philosophie de la lutte pour l'existence. Et l'on peut la rappeler avec d'autant plus de confiance qu'elle n'a pas ignoré, qu'elle a même compris, en les mettant seulement à leur rang, les raisons sur lesquelles se fonde la philosophie de la guerre“ (428). Vgl. KSt. IV, 50–60.

„Kant war es, der den kühnen Gedanken aussprach, dass die Kultur das Endziel der Natur selbst sei, soweit sie im Menschengeschlecht ihre Gesetze offenbart. Die Wissenschaft der Gegenwart vermeidet es gern, von Endzwecken zu reden, aber auch sie kann nicht leugnen, dass es der Mensch ist, der bisher die höchste Stufe aller Entwicklung irdischen Lebens erreicht hat, und dass seine Thätigkeit, soweit er fortschreitet, im Ausbau der Kultur besteht“. Mit diesen Worten eröffnet Dr. Heinrich Schurtz das 1. Heft seiner „Urgeschichte der Kultur“ (Leipzig, Bibliogr. Institut 1900), welche eine Art Philosophie der Kultur zu werden verspricht.

Dr. Abr. Eleutheropoulos, über dessen frühere Publikationen wir schon III, 348 und 437 berichtet haben, hat ein grösseres zweibändiges

Werk geschrieben, das schon im Titel an Kant anklingt, aber sachlich genau das Gegenteil dessen bezweckt, was Kant wollte: „Das kritische System der Philosophie. Grundlegung einer Sittenlehre (Ethik), die als Wissenschaft wird auftreten können. I. Abt. Die Rechtlichkeit oder ein politisch-rechtlicher Traktat“ (Zürich, Cäsar Schmidt 1897, 168 S.). „II. Die Sittlichkeit oder der philosophische Sittlichkeitswahn“ (Berlin, Ernst Hofmann 1899, 135 S.) Der Verf., der sich selbst als „krassen Unidealist“ bezeichnet, will nachweisen, „dass es keine Sittlichkeit, sondern nur eine (aber wiederum immer nur provisorische) Rechtlichkeit giebt“. Er bezeichnet die Sophisten als „die Ehrenmänner, welche dasjenige offen ausgesprochen haben, was die andern schon immer thaten“ — nämlich, dass die Menschen nur nach dem Prinzip der Selbstbefriedigung und Willkür leben, und dass alle ihre Rechtlichkeit nur auf dem Zwang beruht, den die Stärkeren ausüben. „Das Recht des Stärkeren“ heisst daher auch der Untertitel des I. Bandes. „Recht ist der Wille der Stärkeren“; „Rechtlichkeit“ ist das Leben nach dem Willen der Stärkeren. Es giebt keine andere Sittlichkeit, als eben diese Rechtlichkeit, welche nur provisorisch ist, weil sie nur ausgeübt wird, so lange der Stärkere seine Macht behält. Auf Kant ist der Verf. natürlich sehr schlecht zu sprechen; I, 32, 44, bes. aber II, 89 ff. wird Kants Ethik aufs heftigste verworfen. Nur in Einem Punkte giebt Eleutheropulos Kant Recht (I, 78), und das ist bezeichnenderweise jene wenig schöne Definition der Ehe, an der auch die Kantianer selbst mit Recht Anstoss nehmen. Der Verf. berührt sich in Manchem mit Nietzsche, ohne aber an dessen Geist auch nur von ferne heranzureichen.

An den italienischen Universitäten sind eigene Lehrstühle für Rechtsphilosophie, und in Folge dessen wird diese Disciplin daselbst eifrig gepflegt. Einer der bekanntesten Vertreter des Faches ist Icilio Vanni in Bologna. Derselbe ist ein sehr guter Kenner der deutschen Rechtsphilosophie, wie auch seine neueste scharfsinnige Publikation wieder zeigt: *Il diritto nella totalità dei suoi rapporti e la ricerca oggettiva* (Roma 1900). Derselbe steht der deutschen und speziell der Kantischen, sowie neukantischen Rechtsphilosophie freundlich gegenüber. — Anders ist dies dagegen mit S. Fragapane, von dessen Werk: *Obbietto e limiti della filosofia del diritto* (Roma, Loescher) bis jetzt zwei Teile erschienen sind. Der I. Band hat den Untertitel: *I criteri d'una limitazione positiva della filosofia del diritto* (1897); der II. Band lautet: *Le relazioni gnoseologiche e pratiche della filosofia del diritto* (1899). In beiden Teilen nimmt der Verf. oft auf Kant Bezug, aber fast immer polemisch. „L'ombra di Emanuele Kant“ (I, 9) ist ihm keine angenehme Erscheinung. Er polemisiert gegen Kant und die Neukantianer (Stammler, Schuppe), besonders im II. Bande (S. 10 ff. 45 ff.). Vielleicht finden die KSt. Gelegenheit, auf das beachtenswerte Werk noch näher zurückzukommen.

Die Stellung des Pädagogen Fr. Dittes zu Kant behandelt A. Goerth in der Schrift: „Fr. Dittes in seiner Bedeutung für Mit- und Nachwelt“ (Leipzig, Klinkhardt 1899). Dittes bekämpfte Kants Ethik in seiner Schrift über „die sittliche Freiheit“. Der Verf. meint darüber „in der Polemik gegen Kant ist D. unserer Ansicht nach nicht glücklich gewesen“ (83). Dabei hat aber Goerth gar nicht den Kampf von Dittes gegen den Neukantianismus, wie er speziell von K. Lasswitz vertreten wird, erwähnt (in Dittes' Pädagogium, VI, 1884). Eine scharfe und scharfsinnige Zurückweisung dieses Angriffes gab E. Kurth in der Schrift: „Herr Dr. Dittes als philos. Kritiker“ (Dresden, Bleyl und Kämmerer 1886. Vgl. die Anzeige dieser Schrift durch Vaihinger in der Zeitschr. f. ex. Philos. Bd. XV (1887) S. 268—273). Doch hat Dittes (nach Goerth S. 140) Kants Kr. d. r. V. noch in seinem letzten Lebensjahre, mit grossem Interesse für „die genialen Ausführungen dieses Heros“, nochmals „Wort für Wort“ durchstudiert.

Unter denen, welche in der Pädagogik auf Kants Wegen wandeln, ist trotz seines Herbartianismus auch Theodor Waitz zu nennen. Er hat Herbarts Einseitigkeiten gemildert durch Zurückgehen auf die bewährtesten Vertreter der Kantischen Richtung, z. B. Niemeyer. Seine „Allgemeine Pädagogik“ ist vor einiger Zeit in vierter Auflage herausgekommen (Braunschweig, Vieweg u. Sohn) und wird stets eines der bedeutendsten Lehrbücher der an Kant orientierten Pädagogik bleiben.

In der „Geschichte der Pädagogik und des gelehrten Unterrichts, im Abrisse dargestellt“, von Erwin Rausch (Leipzig, Deichert 1909, 169 S.) wird auch Kant kurz besprochen. „Wichtiger als Kants Pädagogik ist der Einfluss seiner Philosophie auf das deutsche Geistesleben und damit auch auf die Erziehung. Der Pflichtbegriff Kants hat dem preussischen Volke in schwerer Zeit jene sittliche Stärke gegeben“. Der Verf. stimmt dem Ausspruch Th. Zieglers bei: „Der Jugend den Kantischen Imperativ der Pflicht einzuflößen, ist die höchste Aufgabe des Erziehers“.

4. Zur Religionsphilosophie.

Die „Neue kirchliche Zeitschrift“ (herausg. v. W. Engelhardt, Erlangen u. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung) bringt in Band XII, Heft 2 (1901), S. 118—143 eine Abhandlung von Pastor Friedrich Cordes: „Die philosophische Erkenntnistheorie A. Ritschls“. Ritschls Verhältnis zu Kant wird bes. S. 129—132 behandelt. Bemerkenswert für die Tendenz des Verfassers sind folgende Sätze vom Schluss des Artikels: „In der That, je mehr wir uns in die Arbeiten neuerer oder älterer Erkenntnistheoretiker vertiefen, desto geneigter werden wir, Franks [des verstorbenen Erlanger Theologen] Meinung beizutreten, dass die Theologie, solle sie auf die Entscheidung der Philosophie warten, noch recht lange warten müsse. . . . Zu unserem Resultate, dass die Forderung einer philosophischen Erkenntnistheorie für die Theologie unberechtigt ist, können wir uns somit nur gratulieren“ (143). — Wenn die Theologie durch den Mund derartiger Vertreter den Anspruch, Wissenschaft zu sein, aufgeben will, ist gegen solcherlei Argumentationen nichts einzuwenden.

„Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie“, erörtert an den theologischen Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier. Von Johannes Steinbeck“ (Leipzig, Dörffling u. Franke. 1898. 254 S.). Eine ziemlich engherzige Schrift! Der Verf. stellt sich auf den Standpunkt der positiven Offenbarung und verwirft von da aus die Versuche von Ritschl und Sabatier, auf der Basis der Kantischen Philosophie eine Neubegründung der Religionsphilosophie zu ermöglichen. Speziell Sabatier hat der Verf. viel zu wenig gewürdigt. Über Sabatiers Anknüpfung an Kant haben wir früher mehrfach berichtet.

Carl Du Prels letzte Publikation hiess: „Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits“ (München, Verl. d. Verf. 1899). Er beruft sich darin natürlich wieder gerne auf Kant, den er in seiner Weise dogmatisch sich zurechtlegt, und dessen „Träume eines Geistersehers“ er stets nur in positivem Sinne auslegt. Bekanntlich suchte Du Prel zu erweisen, dass Kant bis zuletzt sich an Swedenborg gehalten habe. Diese missverständliche Auffassung haben wir nun schon mehrfach in ihre Schranken zurückgewiesen.

Auf ein älteres Schriftchen möchten wir hier zurückkommen, das zur Zeit seines Erscheinens ziemlich spurlos vorübergegangen ist, obgleich es ein besseres Schicksal verdiente: Skeptische Briefe (Giessen, J. Rickersche Buchhandlung, 1897, 83 S.). Der junge Verfasser, der sich schon durch einige psychologische Beiträge bekannt gemacht hat, wollte

anonym bleiben und dies mag hauptsächlich die Nichtbeachtung des Büchleins verschuldet haben. In den „Skeptischen Briefen“ schildert der Verf. (in 10 Briefen an einen Freund) seine inneren Denkschicksale, welche wie ein Drama in 3 Akten verlaufen. Der I. Akt (Brief 1–6) schildert in beweglicher Darstellung das allmähliche Versinken in absoluten Skepticismus, Zuerst in den theoretischen, sodann in den ethischen. Dass der Skepticismus zur Auflösung führt, bestreitet der Verf. nicht: „Dass die Folgen gegen den Skepticismus sprechen, habe ich noch niemals bestritten. Hier aber handelt es sich nicht um die Folgen, sondern um die Gründe“. Treffend ist auch die Bemerkung gegen den Einwand, die naturwissenschaftliche Erfahrung biete doch Sicherheit: „die Erfahrung, von welcher die Wissenschaft ausgeht, ist eine andere als die, bei welcher sie anlangt. Jene zeigt uns Dinge, wirkliche Vorgänge und Eigenschaften, diese nur Empfindungen und Vorstellungen in unserem Bewusstsein. So zerstört die Wissenschaft selbst stets von neuem den Grund, auf welchem sie doch bauen will“. Im II. Akt (Brief 7–9) rettet sich der Verfasser aus diesem Meer des Zweifels auf das Eiland, das F. A. Lange den „Standpunkt des Ideals“ genannt hat: bewusste Selbsttäuschung durch das als Dichtung erkannte Ideal, und mit R. Wagner findet er im „schönen Wahn“ sein Glück: „Wahn ist die Grundlage des Lebens“, aber jetzt nicht mehr ein Wahn, über dessen trügerische Nichtigkeit man klagt, sondern ein Wahn, dessen Schimmern uns beglückt: „ohne Wahn vermag nichts auf dieser Welt zu gelingen“, vor allem ohne „den hehren Wahn des Glaubens“. Aber zu einem III. Akt führt der 10. und letzte Brief: Jener „Standpunkt des Ideals“ erregt dem Verf. doch wieder Schwindel, und so springt er mit einem *Salto mortale* (der Verfasser würde freilich sagen: mit einem *Salto vitale*) wieder „in den Horst des alten Glaubens“, aus dem er im I. Akte sich skeptisch hinausgeschwungen hatte: er wirft sich dem krassesten religiösen Dogmatismus wieder in die Arme. Trotz des tumultuarisch herbeigeführten Schlusses — ein interessantes Gedankendrama einer modernen Seele, ein intimes *Document humain*.

Auf Kant ist vielfach Rücksicht genommen in der Schrift von Adolf Müller. Das Wirkliche in der Welt. Religionsphilosophische Skizzen. Gotha, Perthes, 1899 (282 S.). Der Verf. behandelt — im Wesentlichen vom Teichmüllerschen Standpunkt aus — in 3 Teilen folgende Punkte: 1) die Entwicklung des Substanzbegriffs; 2) die Gottesidee in verschiedenen Weltanschauungen; 3) das Wirkliche im Ich und in der Gottesidee. Auf Kant geht der Verf. in allen drei Teilen gründlich ein. S. 44–55 behandelt er die Lehre vom Sein und Ich bei K. Neben anderen Einwänden gegen K. findet sich S. 54 folgender: es liege ein Widerspruch im System Kants darin, dass er das raum- und zeitlose Ding an sich, das dem anschauenden Subjekt zu Grunde liegt, Raum und Zeit aus sich erzeugen lässt. Doch schliesst die Polemik mit den treffenden Worten: „In dem originalen System Kants liegen so viele keimkräftige Triebe verborgen, dass Jahrhunderte verfließen werden, ehe alle Knospen und Blüten zur Entfaltung kommen“. Mit Teichmüller nennt der Verf. dann freilich wieder S. 104 K.s Philosophie eine „schielende“, weil sie mit dem praktischen Auge Dinge sieht, die das theoretische Auge niemals schauen darf. S. 145 wird K.s Gottesidee entwickelt und auch hier klagt der Verf. über „die Diktatur des subjektiven Denkens“ welche sich bei Fichte zum Despotismus entwickelt habe. S. 263 ff. werden die Beweise für das Dasein Gottes besprochen: „hier häufte sich die Masse von Material im Laufe der Jahrhunderte so auf, dass ein Gefühl der Erleichterung sich regt, wenn man liest, wie K. mit souveräinem Scharfsinn die Spreu vom Weizen sichtet. Mit der bekannten Gründlichkeit, die dem Königsberger Ordnungsmanne eignete, räumte er aber so auf, dass er schliesslich mit den Beweisen für das Dasein Gottes auch die Möglichkeit der Erkenntnis alles Übersinnlichen verschwinden liess. Diese radikale Kur ist für viele Menschen zu angreifend . . .“ Gegen Kants Dialektik resp.

Nachweisung des dialektischen Scheins, dem die menschliche Vernunft unausweichlich verfällt, macht der Verf. den allgemeinen, aber in dieser Allgemeinheit ganz hinfälligen Einwand: „Wenn nicht nur die Sprache, sondern sogar die Gedanken als Täuschungsmittel gebraucht und angesehen werden müssten, so wäre unsere Vernunftanlage das furchtbarste Marterwerkzeug, das Grausamkeit erdenken könnte“. Was den eigenen moralischen Gottesbeweis Kants betrifft, so will der Verf. der Kritik Rauwenhoffs nicht zustimmen, dass derselbe nur eine moralische Weltordnung beweise, nicht aber einen moralischen Weltordner; er stellt sich hierin auf die Seite Kants. Die Achtung, mit welcher der theologische Verfasser (Pastor in Stettin) überall von Kant und von der Philosophie überhaupt spricht, ist lobend zu erwähnen.

Interessante Bemerkungen über den französischen Religionsphilosophen Auguste Sabatier und sein Verhältnis zu Kant enthält der Artikel „Centenarbetrachtungen“ (4. Abschn.) von $\Xi\epsilon\eta\omicron\varsigma$ in der „Beil. z. [Münchener] Allg. Zeitung“ vom 1. März 1901 (No. 50). Besonders zu dem Thema vom Kampf zweier Welten, von Kant dem Philosophen des Protestantismus enthält der Aufsatz bemerkenswerte Beiträge in Hinsicht auf die französischen Zustände.

„Glauben und Wissen“ ist der Titel der gehaltvollen Rede, die Theobald Ziegler zum Antritt seines Rektorats der Universität Strassburg gehalten hat (Strassburg, J. H. Ed. Heitz, 1899, 31 S.). Kant findet einige Male Erwähnung. Er ist der Allzermalmer, der die rationalistische Metaphysik zerstört hat und mit ihr die Möglichkeit einer Aussöhnung von Wissen und Glauben auf dem Boden einer Rationalisierung des letzteren (7). Allein dieses Niederreißen der alten Metaphysik bedeutet bei Kant zugleich eine starke Stütze für den Glauben. Denn „ein schlechter Beweis schadet immer auch der Sache; man hält sie für widerlegt, wo doch nur die zufällige Art, wie man sie beweisen möchte, sich als unhaltbar und kraftlos herausstellt. Gerade wenn sich der Glaube an das Unsichtbare niemals in Wissen verwandeln lässt, gerade dann und nur dann bleibt er in alle Ewigkeit, was er ist, — Glaube“ (12/13). Ziegler sieht den Gipfelpunkt der transscendentalen Dialektik und des Abschnittes „Vom Meinen, Wissen und Glauben“ am Schlusse der Kr. d. r. V. in dem berühmten Satze „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (28). Eine längere Anmerkung (28/9, vgl. 30 u. 31) wendet sich gegen die Adickes'sche Abhandlung „Wissen und Glauben“ (vgl. die Besprechung „KSt.“ III, 190). Adickes sei zu seinen Ansichten durch Kants Postulatenlehre geführt worden; diese gehöre aber „zu den am meisten vergänglichen Teilen der Kantischen Philosophie“ (29). — Den Kampf zwischen Wissen und Glauben erklärt Ziegler für notwendig: er folgt aus dem fortschrittlichen Charakter der Wissenschaft einerseits und dem konservativen Charakter der Religion andererseits; ein definitiver Friede zwischen beiden ist eben um dieser Wesensverschiedenheit willen unmöglich. „So lange das nicht verstanden und anerkannt ist, wird es von beiden Seiten her wie eine Schuld der anderen zum Vorwurf gemacht; wer es durchschaut und in seiner Unvermeidlichkeit begreift, der wird nicht länger klagen und fluchen, sondern er nimmt es hinfort als ein Schicksal mit Ruhe und Ergebenheit hin“ (22).

„Schleiermacher und die moderne Religion“ ist der Titel eines anziehend geschriebenen Aufsatzes, den Heinrich Meyer-Benfey zur Centenarfeier der Reden „Über die Religion“ in der „Gegenwart“, Bd. 57, No. 12 (24. März 1900) veröffentlicht hat. Anknüpfend an die Neuherausgabe des Buches durch Lic. Rudolf Otto (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht) macht Meyer-Benfey auf die Ähnlichkeit der Zeitlage beim Erscheinen der Schrift mit der heutigen aufmerksam, „so dass auch dadurch die Erneuerung derselben besonders zeitgemäss erscheint. Man kam damals aus einer Epoche der Aufklärung, deren höchster Gipfel und

Überwindung zugleich Kant war, in eine andere, wo die bislang zu kurz gekommenen Seiten der menschlichen Seele, Phantasie und Gefühl, nun um so schrankenloser sich äusserten, namentlich in einer Neubelebung des religiösen Lebens, die freilich nicht in allen Erscheinungen erfreulich war. Ähnlich haben wir eine Zeit der Herrschaft des Materialismus hinter uns; der beherrschende Geist auf philosophischem Gebiete ist heute wiederum Kant; und schon stehen wir mitten in Strömungen und Strebungen, die teils direkt religiöser Art, teils Seitentriebe und Schmarotzerpflanzen am Baume der Religion sind.“ „Die Polemik gegen die Aufklärung und gegen Kant ist ein wesentlicher Zug im Charakter des Buches“: Religion ist nicht ein Anhang zur Moralphilosophie, sondern neben letzterer ein selbstständiger, gleichberechtigter und gleich ursprünglicher Faktor. „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“, sagt Schleiermacher. „Wollen wir uns das Wesen dieser Art Religion in unserer eigenen Sprache klar machen, so brauchen wir an Schleiermachers Ausdruck nur eine leise Korrektur im Kantischen Sinne vorzunehmen: wir fassen Religion nicht als das Handeln eines unbekannten, unerkennbaren und unfassbaren Universums auf uns, sondern ganz schlicht und nüchtern als eine besondere Art von Seelenvorgängen . . . Religion ist überhaupt jedes Gefühl, das uns aus uns selbst hinausführt und die Schranken unseres Ichs erweitert, durchbricht, überflutet, . . . oder besser, die gemeinsame Grundlage und Mutter all dieser Gefühle ist Religion . . . Das Gefühl für die Totalität des Lebens in uns und um uns, das ist das eigentliche Wesen der Religion. Niemand kann verkennen, dass Religion in diesem Sinne wirklich zur Uranlage des Menschen, zu seinem unverlierbaren Besitze gehört. Sie ist in der That von dem praktischen Vernunftglauben Kants himmelweit verschieden, und ihre Entdeckung bedeutet einen wertvollen Gewinn über Kant hinaus. Aber wohlgemerkt, nur über Kant hinaus, nicht gegen ihn. Ausdrücklich werden die grossen Ergebnisse seiner Kr. d. pr. V. vorausgesetzt und anerkannt, namentlich die unbedingte Autonomie des Gewissens“. „Aber wie geht es zu, dass nicht Kant diese Religion entdeckt hat? Doch nicht, weil er selbst ein irreligiöser Mensch war. Kam doch auch er aus einer frommen, pietistischen Familie, hatte doch auch er eine gottesfürchtige Erziehung hinter sich“. Und diese ererbte Frömmigkeit hat ihn durch sein Leben begleitet. „Wie ist es möglich, dass dem grossen Entdecker aller ersten Anfänge und letzten Gründe, aller wahren Realität, das Wesen der Religion entgangen ist? Und wäre er irreligiös gewesen, — fehlte ihm nicht auch Geschmack, Kunstkenntnis und Kunstverständnis? Und doch hat er . . . uns die Grundlegung der Ästhetik geschaffen, die durch Alles, was seitdem von Künstlern und Nichtkünstlern geschrieben wurde, durchaus nicht überholt oder ersetzt ist . . . Aber abgesehen davon, Kant giebt uns ein geschlossenes System der verschiedenen a priori, der ursprünglichen schöpferischen Anlagen unseres Geistes . . . Wollen wir die Religion diesen einreihen, so müssen wir doch, wollen wir nicht ganz von Neuem bauen, eine Lücke im System nachweisen. Nun stellt Schleiermacher die Religion als Drittes neben Metaphysik und Moral, von der Welt des Erkennens oder des Handelns sondert er sie als Reich des Gefühls. Aber besteht nicht bei Kant dieselbe Dreiteilung? Neben der Kr. d. reinen und der praktischen Vernunft steht die der Urteilkraft . . . Der Platz, den Schl. für die Religion erobern will, ist schon besetzt: neben ihr erhebt die Schönheit darauf Anspruch; welcher von beiden kommt er von Rechtswegen zu?“ Der Verf. meint, Religion sei mit der Kunst innig verwandt, sie sei deren passive, receptive Seite, „das, was nicht Schaffen, Bilden, Formen, sondern nur Erleben, Empfangen ist“. Aber „das blosses Schauen und Empfinden bringt nichts hervor. Wenn daher Kant im Reiche der Prinzipien a priori der Religion kein Gebiet angewiesen hat, so müssen wir ihm unbedingt Recht geben. Nur in der Kunst wird das Gefühl . . . schöpferisch“. — In Bezug auf die Dogmen ist Schleiermacher noch radikaler als die kritische Philosophie. Sein Gottesbegriff ist von dem pantheistischen kaum mehr

verschieden: Gott ist nicht mehr der Verwirklicher des Endzwecks, er ist der unpersönliche Geist des Universums. Auch den Unsterblichkeitsglauben hat Schl. in den „Reden“ als unförmig aufgegeben. Den heutigen Theologen geht er darin zu weit, Meyer-Benfey feiert ihn gerade darum, weil er uns „Religion ohne Gott und Unsterblichkeit“ gelehrt hat, als „den grossen Propheten der modernen Religion“.

5. Ästhetisches.

Gaudium res severa est — dieser tiefsinnige Satz gilt auch in dem Sinne, dass das Lachen, der Ausdruck der Freude, ein ernstes Problem der Wissenschaft ist. Das Lachen und Lächerliche hat die Philosophen seit Aristoteles aufs ernstlichste beschäftigt, und auch Kant hat eine vielbesprochene Theorie des Lachens aufgestellt. Sie lautet bekanntlich: „Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts“ (Kr. d. Urt. § 54). Noch im XVIII. Jahrh. ist diese Theorie vielfach Gegenstand der Erörterung geworden, so in der Schrift: „Psychologische und physiologische Erklärung über das Lachen. Aus dem Französischen übersetzt. Nebst einer Abhandlung, in welcher Kants Erklärung des Lachens erläutert und Herrn D. Platners Theorie des Lächerlichen geprüft wird“ (Wolfenbüttel 1794; anonym, von einem gewissen W. A. Mackensen). Die Abhandlung gibt eine Darstellung der Theorien von Destouches, Fontenelle und Montesquieu, aber der Übersetzer stellt sich in seiner angehängten Abhandlung ganz auf den Boden der Kantischen Theorie, unter Bekämpfung der Platnerschen. Die Kantische Theorie hat dann bes. in Jean Paul einen Gegner gefunden, und ist natürlich in allen Erörterungen über das Thema polemisch oder auch zustimmend behandelt worden. Einen Gegner hat Kant hierin nun auch gefunden in Karl Überhorst, welcher in seinem Werke über „Das Komische“ (I 1896, II 1900) auch an Kant Kritik übt, speziell II, 757 ff. in dem Abschnitt: „die früheren Begriffsbestimmungen des Komischen“. Als erste behandelt Überhorst „die Theorie des Schlechten oder Unvollkommenen“, welcher Überhorst selbst huldigt und deren erster Vertreter Aristoteles gewesen sei (als weitere Vertreter figurieren Hobbes, Zeising, Jungmann, Groos). Sodann folgt zweitens „die Theorie des Hässlichen, Disproportionierten oder Unharmonischen“ (Cicero, Quintilian, Priestley Beattie, Feder, Weisse, K. Fischer, Köstlin). Als dritte folgt „die Theorie des Ungereimten, Unverständigen oder Verkehrten“. Überhorst findet diese Theorie bei Mendelssohn, Jean Paul, Schopenhauer, Bohtz, v. Kirchmann, Lotze, und subsumiert nun auffallenderweise auch Kants Theorie unter diese Rubrik: „Im Anschluss an diese Lehren müssen wir jetzt auch noch die Kants zur Sprache bringen, da dieselbe im Grunde genommen besagt, dass das Lächerliche ein statt eines erwarteten Klugen eintretendes Dummes sei. Denn, wenn Kant auch die bekannte Formel gebraucht — Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts — so betrachte man die Beispiele, durch die er seinen Satz erhärtet, und man wird finden, dass dasjenige, was in ihnen erwartet wird, stets ein Kluges, und dass dasjenige, was eintritt, stets ein Dummes ist . . . Hiernach gehört also auch die Kantische Ansicht zu den durch unsere Überschrift gekennzeichneten Theorien, nur dass er nicht das Dumme überhaupt, sondern das statt eines erwarteten Klugen eintretende Dumme für das Lächerliche will gelten lassen“. Aber indem nun Überhorst gegen diese von ihm so zurecht gemachte angebliche Theorie kämpft, verfehlt er das Wesentliche der Kantischen Meinung vollständig, das im Begriff des Kontrastes liegt, sowie der Überraschung. Die Kantische Theorie ist, wenn sie auch wichtige und richtige Elemente enthält, sicherlich nicht genügend; aber, wenn sie einmal bekämpft wird, so muss sie erstens richtig wiedergegeben werden, und zweitens muss

dann die Theorie, die an ihre Stelle treten will, auch wirklich über dieselbe hinausgehen in Breite, Tiefe und Höhe. Dass aber dies die Überhorstsche Theorie des Komischen leiste, wird niemand so leicht glauben wollen. So sehr die Sorgfalt anzuerkennen ist, mit der Überhorst ein unermessliches Material in seinen beiden Bänden gesammelt und nach genauen Rubriken gegliedert hat, — in einer Art Chrestomathie des Komischen, so ist doch seine eigene Theorie des Komischen viel zu dürftig, um diese Fülle nun auch befriedigend zu erklären. Die Definition, „dass das Komische in dem Zeichen einer schlechten Eigenschaft Jemandes bestehe“, ist doch nicht genügend, um die unüberselbare Welt des Komischen zu umspannen; ja sie verfehlt das spezifisch Komische, indem sie das Prinzip desselben im Ethischen finden will. Dem gegenüber ist selbst jenes alte Schriftchen des Kantianers Mackensen nicht veraltet, das übrigens (nebst den darin besprochenen Theorien der 3 Franzosen) Überhorst entgangen ist. Übrigens sei noch erwähnt, dass Überhorst sonst Kant mehrfach mit Zustimmung citiert: so erweitert er II, 60 Kants Lehre vom Schema auf die Bewegungen, so nennt er Kants Unterscheidung vom homo phaenomenon und homo noumenon eine geniale Entdeckung. Auffallend ist aber wieder seine Behauptung II, 242, die Verwendung des Ausdruckes „erhaben“ für das Gewaltige einerseits an Ausdehnung, andererseits an Kraft sei unrichtig, und der Sinn des Ausdruckes sei dadurch ungenau geworden. Vergl. ferner auch II, 805 gegen Kants Lehre von der Kirche, und II, 816 gegen Kants Lehre von der Perfektionierung der Menschengattung. Besonders kämpft Üb. noch gegen Kants Begriff von der Vernunft, sowohl der theoretischen als der praktischen. Was er I, 99 f. gegen die erstere sagt, geht aber zu weit, wenn auch die Bemerkung richtig ist, dass bei Schaffung der Ideen die Mitwirkung der Phantasie von Kant übersehen worden ist. In dem, was er I, 123 ff., 145, 157 gegen Kants praktische Vernunft sagt, steckt ein richtiges Element, aber auch hier geht Üb. zu weit. Die Ausführungen über die Notlüge und gegen Kants Verwerfung derselben I, 150, 172 sind zu billigen. Auf Ethik und ethische Fragen und damit auch auf Kants Ethik glaubte der Verf. deshalb so genau eingehen zu müssen, weil ja seine Theorie des Komischen eine ethische ist, indem er, wie bemerkt, das „Wirklich-Komische“ darin findet: „es ist ein Zeichen einer schlechten Eigenschaft eines anderen“. Er entwirft daher im I. Band eine Darstellung des Ideals des Menschen und aller denkbaren Abweichungen von ihm: darin ist manches Beachtenswerte, aber zu einer Theorie des Komischen gehören diese Ausführungen schlechterdings nicht. Kants Theorie ist durch den Verfasser noch nicht überflüssig gemacht.

6. Verschiedenes.

Es sind in den letzten Jahren verschiedene Versuche zu einem philosophischen Lexikon gemacht worden, aber alle ohne Glück. Bekannt ist der klägliche Ausgang, den das von der Buchhandlung R. Reisland angekündigte Unternehmen dieser Art genommen hat. Ganz dilettantisch ist das Kirchnersche Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe: es ist trotzdem oder vielleicht ebendeshalb in 3. Aufl. erschienen. Einen neuen Versuch hat nun Dr. Rudolf Eisler gemacht: Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, quellenmässig bearbeitet. (Berlin, Mittler & Sohn, 1899—1900.) Das Werk ist ziemlich umfangreich: es fasst nicht weniger als 956 enggedruckte Seiten. Wie der Verf. selbst sagt, will das Buch „vor allem den Studierenden, sowie allen jenen, die mit der Philosophie sich beschäftigen, als Hand- und Hilfsbuch für die erste Orientierung in der Entwicklung bestimmter Begriffe, sowie insbesondere für die Lectüre der Philosophen dienen“. Es ist ja auch in der That ein grosser Übelstand beim Studium der Philosophie, der sich

jedem Docenten derselben sehr störend geltend macht, dass viele terminologisch unentbehrliche Ausdrücke der Philosophie äusserst schwankend in ihrer Bedeutung sind; man denke nur an: Apperception, Idee und Idealismus, Vorstellung u. A. Es wäre in der That sehr wünschenswert, wenn man den Jüngern der Philosophie ein Buch in die Hand geben könnte, durch das sie in dieser Hinsicht orientiert würden. Beim Studium der Kantischen und Nachkantischen Philosophie macht sich dies Bedürfnis ganz besonders geltend: die oben angeführten Ausdrücke schwanken ja doch ganz unerträglich in ihren Bedeutungen gerade seit Kant. Hat nun das vorliegende Werk diese Aufgabe, die es sich selbst gestellt hat, in zweckmässiger Weise erfüllt? Man muss dem Verfasser das Lob spenden, dass er mit grossem Fleiss eine staunenswerte Menge von Originalcitaten aus den Werken aller Philosophen zusammengebracht hat, aber man wird doch befürchten müssen, dass die Art und Weise der Zusammenstellung jener Quellenstellen den noch unorientierten Leser nicht selten eher verwirren als klären wird. Der Grund hiervon ist, dass der Verf. die verschiedenen Bedeutungen eines und desselben Terminus doch nicht scharf und übersichtlich genug auseinander gehalten hat, und auch nicht im Einzelnen gezeigt hat, wie denn die Verschiedenheit der Gebrauchsweise historisch entstanden ist. Nehmen wir z. B. den Artikel Apperception. Die Gebrauchsweise des Ausdruckes bei Leibniz, Kant, Herbart und den Herbartianern und endlich bei Wundt ist bekanntlich sehr verschieden. Wohl hat der Verf. die betreffenden Originaldefinitionen bei diesen einzelnen Philosophen zusammengestellt, wobei noch lobend hervorzuheben ist, dass hier wie überall die Originalcitate durch cursive Schrift dem Auge sofort deutlich gekennzeichnet sind. Aber es bleibt doch eine lose und mehr oder weniger unorganische Zusammenstellung der Citate; es fehlt die schärfere Sonderung und Gliederung der verschiedenen Gebrauchsweisen des Ausdruckes und die historische Entwicklung derselben: Für Leibniz ist Apperception der Akt der Erhebung der Perceptionen ins Selbstbewusstsein durch die ursprüngliche einheitliche Kraft der Monade; Kant dagegen überträgt den Ausdruck Apperception (als transc. App.) auf diese ursprüngliche einheitliche und vereinheitlichende Funktion des Ich, und eliminiert daraus das Element des empirischen, gewöhnlichen Bewusstseins, da jene Transc. Apperception die Funktion ist, durch welche alles Mannigfaltige synthetisch in uns verbunden und bearbeitet wird durch die kategorialen Formen, auch ohne dass das empirische Bewusstsein dabei beteiligt ist. Herbart versteht unter Apperception unklarerweise zweierlei zugleich: a) Erhebung einer Vorstellung ins Selbstbewusstsein, auch innere Wahrnehmung (also eine Abschwächung dessen, was Leibniz meinte), b) Aufnahme einer Vorstellung in den schon vorhandenen Vorstellungskreis und Umgestaltung der ersteren durch die Formen des letzteren auch ohne Beteiligung des Bewusstseins (also eine Umbildung der Kantischen Lehre ins Psychologische). Die Herbartianer erst scheiden streng zwischen diesen beiden Gebrauchsweisen und verwenden den Ausdruck „Apperception“ nur in der zweiten Bedeutung. Wundt aber greift wieder auf die erste Bedeutung zurück, unter Erneuerung der Leibnizschen Gebrauchsweise. Eine solche (oder ähnliche) Gliederung der Bedeutungen, wie wir sie hier skizziert haben, würde den Leser wirklich orientieren, während die blosse wenn auch noch so fleissige und vollständige Zusammenstellung aller möglichen im Laufe der Zeit aufgestellten Definitionen dazu noch nicht genügt. Man wird denselben Mangel beobachten in den Artikeln: Dialektik, Dualismus, Erfahrung, Form, Gemüt, Idee, Idealismus, Kategorien, Metaphysik, Vernunft — lauter Artikel, welche speziell den Kantleser interessieren. Andere Artikel sind wieder nach anderen Seiten hin unbefriedigend, z. B. altera pars Petri, abstrahieren, Analogien der Erfahrung, Anschauung, Antimoralismus, Antinomien, Atheismus, Aufklärung, Begriff, Demiurg, Erhaben, Humor, Imperativ, Realismus, Ruhe, transcendental, Undurchdringlichkeit. Befriedigender sind z. B. folgende Artikel: Das Absolute, Aktualitätstheorie, Anamnese, Anschauungsformen, an sich, Apriori-Apos-

teriori, Atom, Causalität, Ding an sich, Empfindung, Gesetz, lumen naturale, Objekt, Raum, Subjekt, Substanz, Unendlich, Wahrheit, Wahrnehmung, Zeit. Manchmal wäre die Angabe und Berücksichtigung der Spezialliteratur wünschenswert gewesen, z. B. bei Axiome die Schriften von Wundt und B. Erdmann, bei Zufall die Abhandlung von Windelband. Nach anderer Seite hin giebt das Werk wieder zu viel: so war es z. B. ganz unnötig, alle die teilweise sehr unglücklichen terminologischen Neubildungen von Avenarius einzuführen; ebenso unnötig war die Einführung kabbalistischer Termini, wie Asijah, Aziluth, Chokmah, Ensoph, Jezirah, Ruach, Sephiroth: dem Verf. mögen diese dunkeln Produkte seiner Vorfahren ja lieb und wert sein, aber in ein „Wörterbuch philosophischer Begriffe“ gehört dies nicht hinein. Gerne aber erkennen wir an, dass der Wunsch des Verfassers, sein Buch möge durch Zusammenstellung des Quellenmaterials selbst dem Fachmann nicht unwillkommen sein, insofern nicht ohne Grund ist, als immerhin die übersichtliche Anhäufung vieler Originalstellen über einzelne Begriffe ein rasches, orientierendes Nachschlagen ermöglicht.

„Alcune osservazioni sulle Questioni di Parole nella storia della scienza e della cultura“ — heisst der Titel einer Abhandlung von 39 Seiten von Dr. Giov. Vailati, erschienen in Turin bei Fratelli Bocca 1899. Der scharfsinnige und feinsinnige Verfasser will zeigen, dass vielfach bloss Wortstreitigkeiten (questioni di parole) in der Geschichte der Wissenschaften eine Rolle gespielt haben, an Stelle der allein wichtigen Sachprobleme (questioni di fatto). Der meccanismo del linguaggio führt so oft dazu, dass der menschliche Geist sich mit Scheinproblemen herumquält und sich von Illusionen und Sophismen täuschen lässt, welche nur dem „Mechanismus der Sprache“ entstammen. Nicht bloss die gewöhnliche Sprache, sondern auch die wissenschaftliche Terminologie ist voll von solchen Wortschatten, schattenhaften Worten, welche den menschlichen Geist affen, und sich mitten zwischen die realen Dinge hindrängen und deren reine Erfassung hindern. Der Verf. giebt dafür verschiedene Beispiele, besonders aus der Geschichte der Mathematik und Mechanik; aus dem Gebiet der Philosophie führt er das Problem der Existenz der Aussenwelt als Beispiel ein: so gewiss es ist, dass bei der Diskussion dieses Problems oft öder Wortstreit an Stelle sachlicher Probleme getreten ist, so geht der Verf. doch zu weit, wenn er das ganze Problem auf „illusioni verbali“ zurückführt. Aber er hat im Übrigen ganz Recht, wenn er spricht von der „potenza delle parole e del fascino che esse esercitano sulla mente degli uomini, non esclusi i filosofi e gli scienziati“ — man kann ja leider jeden Tag in „wissenschaftlichen“ Werken und Gesprächen diese verhängnisvolle Wirksamkeit der Sprache, der Worte, verfolgen. Ganz recht hat Vailati ferner, wenn er sagt: nicht bloss frühere Zeiten, z. B. die Scholastik habe an diesem Fehler gelitten, sondern aufmerksam macht auf die „sopravvivenza in noi delle stesse cause e delle stesse tendenze mentali che hanno condotti in altri tempi all' accettazione di opinioni che noi ora repudiamo puerili o strane“. Wenn man darin Verhöhnung der Philosophie finden wolle, so beruft sich Vailati auf Pascals prächtiges Wort: „Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher“. — Vailati hätte seine Abhandlung vertiefen können, wenn er nicht bloss auf Bacons Idolenlehre, speziell seine Lehre von den idola fori, mit denen Bacon dasselbe treffen wollte, was Vailati bekämpft, eingegangen wäre, sondern wenn er auch gewusst hätte, dass Kant mit seiner Transc. Dialektik genau auf demselben Wege war: auch er wollte die Illusionen des menschlichen Geistes aufdecken und den Schein, der aus der Verwechslung von analytischen Wortfragen mit synthetischen Sachproblemen entsteht. Allerdings erinnert Vailati an letzteren Unterschied bei Kant, aber nur vorübergehend in einer Anmerkung S. 11.

Stumpfs „Tafeln zur Geschichte der Philosophie“ haben solchen Anklang gefunden, dass sie nun in der 2. Aufl. erschienen sind (Berlin,

Speyer u. Peters 1909). Dieselben sind in der That ein sehr zweckmässig angelegtes didaktisches Hilfsmittel für den Unterricht in der Geschichte der Philosophie. Besonders wertvoll ist die neu hinzugekommene synchronistische Tabelle der Hauptwerke der neueren Philosophie nach ihren Erscheinungsjahren: Privatdozent Dr. Menzer hat sich dabei um Lösung chronologischer Schwierigkeiten besondere Verdienste erworben.

Im Jahre 1896 erschien in London Verlag von J. Murray folgendes Werk: *Elements of General Philosophy* by George Croom Robertson. Edited from Notes of Lectures by C. A. Foley Rhys Davids (XVI u. 365 p.). Es finden sich in dem Buche auch Vorlesungen über Kant, die der verstorbene englische Denker von seinem empiristischen Standpunkt aus gehalten hat.

Gegen eine beiläufige Bemerkung über die Subjektivität der Kausalität in Nordaus „Conventionellen Lügen“ ereifert sich Ab. Perlmutter in einer besonderen, in der Form nicht gerade artigen Broschüre: „Die Kantische Lehre von der Kausalität und die Max Nordausche Auffassung derselben“. Leipzig. O. Mutze. (16 S.

Eine Stelle aus Kants Kr. d. Ur. (französ. Übers. II. 15) über die *intelligence artiste* (*voix raisonnante*) findet eine bemerkenswerte Erläuterung durch A. Ed. Chaignet, in seiner Übersetzung der Schrift des Damascius, *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, Paris. Leroux 1898 II, S. 357 f.

7. Katholisches.

D. Mercier, Professor in Louvain, einer der vornehmsten unter den Anhängern der Neoscholastik, spricht in seinem Buche „*Les Origines de la Psychologie contemporaine*“ (Louvain, Institut sup. de Philos. et Paris, Alcan, 1897, XII u. 476 p.) mehrfach von Kant. Der gemeinsame Ausgangspunkt der modernen Richtungen der Psychologie — Mercier fasst diesen Begriff sehr weit — liegt nach dem Verf. bei Descartes. Ein Zweig der von diesem „grand novateur français“ ausgegangenen spiritualistischen Richtung ist der Idealismus, zu dessen bedeutendsten Vertretern Kant zählt (48, 54). Hume ist auf induktivem, Kant auf deduktivem Wege zum Idealismus gekommen (62), und heute beherrscht in Folge des Einflusses dieser beiden Denker der Idealismus die meisten philosophischen Schulen. „Il régnera désormais en maître dans les écoles de philosophie. Il s'appellera phénoménisme en France, agnosticisme en Angleterre et aux États-Unis, mais sous ces noms divers il n'y a au fond qu'une même doctrine négative sur l'incapacité foncière de l'esprit humain à dépasser ses idées subjectives“ (64). Auf das Verhältnis Spencers (109 ff.) und dasjenige Wundts (172, 200, 212) zu Kant nimmt Mercier besondere Rücksicht. Er giebt ferner Schilderungen der Bedeutung Kants für das philosophische Leben in Deutschland (244 f.) und in England (260). Ein besonderes Kapitel ist der „*Critique du principe idéaliste*“ gewidmet (334—354). „*L'erreur fondamentale de Kant est d'avoir rêvé une raison pure, dont la loi d'action serait connaissable par une analyse de la raison elle-même, antérieurement aux actions dont elle doit être le principe ou le siège. Une critique transcendante ainsi comprise est radicalement impossible. La solution du problème de la connaissance de la vérité par une analyse des conditions métaphysiques de la possibilité de la science est une chimère. Il en est de nos facultés cognitives comme de la conscience morale de l'humanité. Ex fructibus eorum cognoscetis eos, dit l'Évangile; on juge l'arbre à ses fruits*“ (345/6). In dem Abschnitt „*Le Néo-Thomisme*“ sagt der Verf. folgendes über die Stellung der Neoscholastik zu Kant: „Il en est de la philosophie comme de la foi: l'hérésie est l'occasion la plus ordinaire de la définition des dogmes catholiques; le criticisme de Kant aura été, si les philosophes

chrétiens le veulent, l'occasion d'une philosophie critique approfondie, possible aujourd'hui, impossible encore aux âges de foi philosophique universelle. Tel sera le premier avantage que le néo-thomisme devra à la philosophie moderne" (464).

Professor Dr. Alois Otten in Paderborn, über dessen „Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins“ die „KSt.“ in Band III, S. 195 berichtet haben, hat wenige Monate vor seinem Tode noch eine Schrift veröffentlicht: „Das Reich des Geistes und des Stoffes“ (Apologet. Studien, herausg. von der Leo-Gesellschaft, Bd. I, Hft. III, Wien, Mayer u. Co., 1899, 100 S.). Die sehr anregend geschriebene Abhandlung bezweckt, die Selbständigkeit des Geistes gegenüber dem Stofflichen darzuthun, und mit diesem Nachweis den Materialismus und den psychophysischen Parallelismus zu widerlegen. Seite 45 findet auch Kants Lehre von der Spontaneität des Geistes Erwähnung. Otten nimmt — ähnlich wie z. B. Mercier — jene freiere Stellung ein, die eine Annäherung zwischen Thomismus und moderner, nicht-kirchlicher Wissenschaft anzubahnen sucht. Mit dem genannten bedeutenden belgischen Neuscholastiker teilt er auch die sehr charakteristische starke Betonung des Satzes „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis“ (49 f., vgl. 71). — Durch die ansprechende Form, die vornehme, sachliche Art der Polemik, die echt wissenschaftliche Unbefangenheit gegenüber den Leistungen nicht-katholischer Forscher steht das Büchlein, wie dies schon von den früheren Schriften desselben Verfassers zu rühmen war, hoch über den weitaus meisten Beiträgen, die die philosophische Litteratur von thomistischer Seite erhält.

Die im Verlag von Franz Kirchheim in Mainz erschienene Schrift „Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit“ von Dr. theol. Philipp Kneib (1898, XII u. 73 S.) ist eine Inauguraldissertation, mit der sich der Verf. in Würzburg den theologischen Doctorhut erworben hat. Sie ist besonders durch die Anschauungen des durch seinen Inquisitionsprozess bekannt gewordenen Prof. Schell beeinflusst und gehört ohne Zweifel zu den besseren Arbeiten aus dem katholischen Lager. Im Gegensatz zum „negativen Indeterminismus“, der die Freiheit mit Ursachlosigkeit identifiziert, vertritt sie den „positiven Indeterminismus“, die Theorie der Selbstbestimmung, der Selbstursächlichkeit, eine Theorie, die man, bevor sie von Schell klar dargelegt worden, „mehr ahnte als erkannte und aussprach“ (52). Seite 52—54 findet sich eine Kritik von Kants Freiheitslehre: Kant verwechsle zunächst Freiheit mit Ursachlosigkeit; aber auch dann, wenn die Freiheit des intelligiblen Charakters nicht Ursachlosigkeit wäre, bliebe noch die unlösbare Schwierigkeit, dass ja der empirische Charakter es ist, der vom Stachel des Gewissens getroffen wird, während doch den intelligiblen Charakter die Schuld treffen müsste. Ein etwas tiefer dringendes Studium Kants würde den Verf. belehrt haben, dass dieser Einwand hinfällig ist, da der empirische Charakter nach Kant kein anderer ist als der in der Form der Zeit erscheinende intelligible (welch letzterer als das metaphysische Ich vom normativen Ich zu unterscheiden ist, das gleichfalls oft als intelligibler Charakter bezeichnet wird).

Eine etwas erfreulichere Lectüre als die meisten andern Lehrbücher der scholastischen Philosophie ist das „System der Philosophie, enthaltend: Erkenntnistheorie, Logik und Metaphysik, Psychologie, Moral- und Religionsphilosophie“ von Dr. Josef Müller (Mainz, Franz Kirchheim, 1898, VIII u. 372 S.). Der Verf. hat sich in der ausserkirchlichen Litteratur umgesehen und verdankt diesen Studien einen freieren Wertmassstab für die Beurteilung der philosophischen Theorien. Dies tritt einerseits darin zu Tage, dass die unendlich öden, völlig unfruchtbaren Spekulationen, die in den üblichen Lehrbüchern einen so breiten Raum einnehmen, völlig zurücktreten, andererseits darin, dass sich ein gewisses Streben nach wissenschaftlicher Objektivität wohlthuend bemerkbar macht. Davon freilich, dass der Verf. den modernen Anschauungen wirklich vor-

urteilslos gegenüberträte, kann nicht gesprochen werden: wenn auch die Form seiner Polemik durch die engere Berührung mit der nicht-katholischen Wissenschaft eine weit urbanere geworden ist als etwa die eines T. Pesch, so ist im Grossen und Ganzen doch auch für ihn die der Neuscholastik geläufige Auffassungsweise massgebend. Kant wird also in subjektivistischer, illusionistischer Hinsicht missverstanden. Aus den Anschauungsformen Raum und Zeit werden „unwahre Kategorien“ (96, vgl. 103). Dem entspricht, dass in der Moralphilosophie Kants kategorischer Imperativ seinen Platz neben dem „moralischen Sinn“ Hutchesons und Shaftesburys erhält (300). — Sehr auffallend wird Müllers Befangenheit in der traditionellen Auffassung auch bei seiner Würdigung Spinozas: „In Spinoza erreicht das Prinzip des Egoismus seinen Höhepunkt . . .“ (305). Ist der Verf. nie in Versuchung gewesen, sich darüber Rechenschaft zu geben, warum wohl Goethe (im 14. Buch von „Dichtung und Wahrheit“) von der „grenzenlosen Uneigennützigkeit“ spricht, „die aus jedem Satze [der Ethik Spinozas] hervorleuchtete“?

Zu welchen Sonderbarkeiten der Kanthass katholische Schriftsteller verführt, zeigt in auffallender Weise Msgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer in seiner Schrift „Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX. Jahrhunderts.“ (Mainz, Kirchheim, 1900, XVI u. 398 S.). Als Vertreter der antichristlichen Weltanschauung betrachtet Fischer vor Allem die Materialisten, David Strauss und Haeckel. Diesen widmet er den zweiten Abschnitt seines Buches, welcher die Überschrift trägt: „Die moderne antichristliche Weltanschauung im Kampfe mit der christlichen Philosophie“ (S. 111—398). Im ersten Abschnitt desselben Buches, in der „erkenntnistheoretischen Grundlegung“ nennt Fischer Kant den „Abgott der modernen nicht-christlichen Philosophie“; dieselbe stehe unter dem Zeichen Kants und huldige deshalb in erkenntnistheoretischer Beziehung fast durchweg dem Idealismus. Es ist bekannt, wie wenig das von Strauss gilt, der überhaupt nicht ernstlich über erkenntnistheoretische Probleme nachgedacht hat, und noch bekannter ist, dass dies ganz und gar nicht gilt von Haeckel, welcher auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ein gerades Widerspiel zu Kant darbietet, wie u. a. Adickes in seinem (auch separat erschienenen) Aufsatz „Kant contra Haeckel“ (KSt. V, 340—383) gezeigt hat. Wie lassen sich nun diese beiden Teile des Werkes, die in offenkundigster Discrepanz stehen, vereinigen? Nur durch den blindwütigen Hass, dem auch ein Mann wie Fischer, der sonst in mancher Beziehung objektiver urteilt, verfallen ist.

Wie seltsam sich diese ganze Auffassungsweise Kants in diesem Zusammenhange ausmacht, lehrt noch weiter Folgendes: Im Gegensatz zu dem Idealismus, welcher von Kant und seinen verschiedenen Nachfolgern vertreten ist, vertritt der Verf. einen Realismus, bekennt aber selber, dass der Realismus im XIX. Jahrhundert besonders von Comte, J. H. v. Kirchmann und E. v. Hartmann vertreten worden ist, und wenn sich auch F. mit seinem sog. „kritischen Realismus“ in einigen nicht unwichtigen Punkten von denselben unterscheidet, so ist er doch im Wesen mit ihnen einverstanden. Nun sind aber doch gerade Comte, v. Kirchmann und v. Hartmann Vertreter der energischsten antichristlichen Weltanschauung. Zu solchen seltsamen Verrenkungen des Denkens wird der sonst wohlorientierte Verf. nur dadurch verführt, dass er in seinem blinden Hasse trotzdem Kant für alles Böse verantwortlich macht, was — seiner Meinung nach — im Gebiete der Philosophie im XIX. Jahrhundert geschehen ist. Man erkennt auch hier wieder, wie depravierend diese ganze Richtung auf den Intellekt selbst besser organisierter Köpfe einwirkt.

Heinrich Pesch S. J. berichtet in den „Stimmen aus Maria-Laach“, Jahrgang 1900, Heft 4 und 5 (S. 349—361 u. 520—535) über „Neuere Publikationen über den marxistischen Sozialismus“. Im zweiten dieser beiden Aufsätze geht er ein auf die Kantische Bewegung im Sozial-

lismus, wobei er sich besonders an Vorländers Schrift „Kant und der Sozialismus“ aus den „KSt.“ IV, 361–412 sowie an Woltmanns Buch über den „historischen Materialismus“ hält. Die Auffassung des Jesuiten charakterisiert sich in den Worten: „Es ist ja immerhin ein bedeutender Fortschritt, dass die heutigen Anhänger Kants mit grosser Schärfe die sozialen Gesichtspunkte, die soziale Gerechtigkeit, den gesellschaftlichen Gemeinschaftsgedanken betonen. Allein wir finden darin nichts weniger als eine Errungenschaft der spezifisch Kantianischen Philosophie, da dieselben Ideen und Forderungen, das teleologische, ethische Moment in der christlichen Sittenlehre und Philosophie um vieles klarer, reiner, bestimmter schon lange vor Kant zum Ausdruck gelangt waren. Andererseits wird es den Neukantianern kaum gelingen, sie mögen noch so viele einzelne Aussprüche des Königsberger Philosophen zusammenstellen, Kants Ethik in der öffentlichen Meinung (!) den Charakter einer Gemeinschafts-Ethik zu verschaffen“ (522/3).

Wie die Neuthomisten gegen Kant, das Haupt der deutschen Philosophie, Kampf führen, so bekämpfen sie in Italien den bedeutendsten philosophischen Kopf, den Italien hervorgebracht hat: Rosmini. Die von uns mehrfach erwähnte, von Billia redigierte Zeitschrift „Il Nuovo Risorgimento“ führt diesen Kampf mit Mut und Energie. Denselben Zwecke dienen zwei Schriften von demselben Verfasser: *L'Esiglio di S. Agostino: Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto*. Torino, Bocca 1899. Der etwas auffallende Titel erklärt sich dadurch, dass der Verf. auch den Hl. Augustin als einen Vorläufer des Rosminischen Idealismus ansieht und in dem Kampf der Neuthomisten gegen Rosmini auch eine Verbannung Augustins durch dieselben sieht. Die Schrift ist vorzugsweise gegen den belgischen Thomisten Professor de Craene in Lüttich gerichtet, speziell gegen dessen Schrift: *De la spiritualité de l'âme* (1897). Mit vielem Geschick versteht es Billia, die Position seines Gegners zu erschüttern und seine eigene zu verteidigen. — In derselben Linie liegt die kleine Schrift: *In memoria di Agostino Moglia* (Milano, Cogliati 1899). Auch Moglia führte den Kampf gegen den Neuthomismus. In beiden Schriften ist hin und wieder auf Kant Rücksicht genommen.

Dr. O'Mahony, dessen auf dem Congrès Scientifique in Freiburg i. Schw. gehaltenen Vortrag über die synthetischen Urteile a priori wir „Kantstudien“ III, 247 erwähnten, hat denselben veröffentlicht in „The Irish Ecclesiastical Record“, März 1898 unter dem Titel „Reason's synthetic Judgments“.

Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen, die das unter dem Einflusse Kants stehende philosophische Denken eingeschlagen hat, versucht vom Standpunkt der Scholastik aus der Dominikaner Fr. Syndicus in einem „Kantiana“ überschriebenen Artikel im „Divus Thomas“ 1898, VI, 25–26. Der Hauptvorwurf, den der Verf. gegen die meisten der von ihm besprochenen Philosophen erhebt, ist der, dass sie das Erbübel des Idealismus, ohne es zu kritisieren, annehmen: die Lehre, dass die Welt Vorstellung (Erscheinung) sei.

Sonstiges neu Eingegangenes.

d'Alfonso, N. R. *Elementi di Grammatica Logica per la 5a Classe elementare e per la 1a Ginnasiale, Complementare e Tecnica*. Roma. Soc. Dante Alighieri, 1900.

- Arnold, E. V.** The Rigveda. Popular Studies in Mythology, Romance, Folklore. No. 9. London, D. Nutt, 1900. 56 S.
- Berthelot, R.** Friedrich Nietzsche. Article publié dans la Grande Encyclopédie, t. XXIV. Paris, Société anonyme de la Grande Encycl. 1899. 40 S.
- Billia, L. M.** L'Essere e la Conoscenza. Torino, Nuovo Risorgimento, 1900.
- Bolland, G. J. P. J.** Eenheid van Tegendeelen. Eene Proeve van Spraak-leer der Wetenschap. Amsterdam, Scheltema & Holkema, 1900.
- Bormann, W.** Zwei Hauptstücke von der Tragödie. I. Schuld und Sühne. S.-A. a. d. „Ztschr. f. vergleich. Litteraturgesch.“ Neue Folge, Bd. XIII, 311–354. Berlin, Felber.
- Zwei Hauptstücke von der Tragödie. II. Die tragische Katharsis. „Ztschr. f. vergleich. Litteraturgesch.“ (hrsg. v. M. Koch). Berlin, Felber, 1900. N. F. XIV, S. 225–266.
- Zwei Stimmen über Magie vor dem Forum der Wissenschaft (A. Lehmann und K. Du Prel). S.-A. a. d. „Übersinnl. Welt“, Januar-April 1900. 40 S.
- Theologie und Spiritismus. „Die übersinnl. Welt“ (Berlin, Weinholz) IX, 1 (Jan. 1901). S. 14–16.
- Schauspielkunst und Medianimität. Vortrag. S.-A. a. d. „Übersinnl. Welt“, Oct.-Nov. 1900. 18 S.
- Ein schottisches Spukhaus. „Die übersinnliche Welt“ (hrsg. v. A. Weinholz, Berlin) IX, No. 9–11, S. 171–178, 185–189, 207–210.
- Shakespeares scenische Technik und dramatische Kunst. S.-A. aus d. „Jahrbuch d. deutsch. Shakespeare-Gesellschaft“ (hrsg. von A. Brandl u. W. Keller). Berlin, XXXVII. Bd. 1901.
- Leibniz und eine Somnambule. „Die Übersinnliche Welt“ (hrsg. v. A. Weinholz, Berlin) IX, No. 8 u. 10, S. 141–145, 181–185.
- Internationale psychische Forschung. „Münchener Neueste Nachrichten“, No. 545, 24. No. 1900.
- Brockdorff, Baron C. v.** Beiträge über das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza. Hildesheim, Gerstenberg, 1900. 145 S.
- Buchner, E. F.** Function of Child Study Associations. „The School Journal“. New-York & Chicago, August 18, 1900.
- Volition as a Scientific Datum. Reprinted from „The Psychological Review“ VII, 5, p. 494–507, Sept. 1900.
- Teachers of Philosophy among Yale Graduates. S.-A. a. Education, May and June 1901, Vol. XXI, 9 and 10. Boston, Mass. 19 S.
- The Teacher and the Psychologies. „School and Home Education“ XIX, 4. Dec. 1899.
- Cattell, J. McKeen.** Address of the President before the American Psychological Association 1895. The Psychol. Review III, 2, March 1896. New-York, Macmillan. 15 S.
- Measurements of the Accuracy of Recollection. „Science“, N. S. II, 49, Dec. 1896. 6 S.
- On Relations of Time and Space in Vision. The Psychol. Review VII, 4, July 1900, p. 325–343. New-York, Macmillan.
- The Advance of Psychology. An Address. From the Proceedings of the American Association for the Advancement of Science XLVII. Salem, Mass., The Salem Press, 1898. 15 S.
- Deahl, J. N.** Imitation in Education, Its Nature, Scope and Significance. „Columbia University Contributions to Philosophy, Psychology and Education“ VIII, 1. New-York, Macmillan 1900.
- Descartes, R.** Meditationes de prima philosophia. Neu herausgegeben von C. Güttler. München, C. H. Beck, 1901. 250 S.
- Dessoir, M.** Beiträge zur Ästhetik IV. Die Seelenkenntnis des Dichters. S.-A. a. d. Arch. f. syst. Philos. VI, 4, 470–501, 1900.
- Dimier, L.** Prolégomènes à l'Esthétique. Extrait de la „Revue de Métaph. et de Morale“. Paris, Aux bureaux de la „Rev. de Mét. et de Mor.“ 1900.

- Dixon, W. H. William Penn's Plan for the Peace of Europe (Old South Leaflets No. 75). Boston. 20 p.
- Dolson, G. N. The Philosophy of Friedrich Nietzsche. Cornell Studies in Philosophy, No. 3. New-York, Macmillan, 1901. 110 S.
- Elsenhans, Th. Über Verallgemeinerung der Gefühle. S.-A. a. d. Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane XXIV.
- Faggi, A. Il Materialismo psicofisico. Disegno d'una veduta filosofica generale. Palermo, Reber, 1901. 61 S.
- Fechner, G. Th. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 4. Aufl. Hamburg, Voss, 1900.
- Foerster, W. Der Student und die Politik. Vortrag. Berlin u. Bern, Verl. f. soc. Wissensch. (J. Edelheim), 1901. 16 S.
- Himmelskunde und Weissagung. Berlin, J. Edelheim, 1901. 35 S.
- Frothingham, A. L. Theses in Ontology or the Philosophy of Entity. Princeton, N. Y. 11 S.
- Fuchs, E. Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799–1806). Giessen, Ricker, 1901.
- Gallo, E. C. Amos Comenio nella sua Magna Didactica. Girgenti, Formica & Gaglio, 1900.
- Giessler, C. M. Die Grundthatsachen des Traumzustandes. S.-A. a. Allg. Ztschr. f. Psychiatrie u. s. w. Berlin, Reimer. Bd. LVIII, S. 164–182.
- Güttler, C. S. unter Descartes.
- Gystrow, E. Die Sociologie des Genies. Berlin, Verl. d. Socialist. Monatsh. 1900. 16 S.
- Hiller, B. Abälard als Ethiker. Erlanger Diss. 1900. 76 S.
- Hubbell, G. A. Horace Mann in Ohio. A Study of the Application of his public School Ideals to College Administration. Columbia Univ. Contr. to Philos., Psychol. & Educ. VII, 4. New-York, Macmillan, 1900.
- Jerusalem, K. W. Philosophische Aufsätze (1776). Mit G. E. Lessings Vorrede u. Zusätzen neu herausg. von Paul Beer. „Deutsche Literaturdenkmale d. 18. u. 19. Jahrh.“, herausg. v. August Sauer, No. 89/90. Neue Folge No. 39/40. Berlin, B. Behr, 1900.
- Kirchner, F. Katechismus der Logik. 3. Aufl. Leipzig, Weber, 1900.
- Kleinpeter, H. Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. Beil. z. Allg. Zeitung, 1900, No. 152. München, 6. Juli.
- Koch, J. L. A. Abnorme Charaktere. „Grenzfragen d. Nerven- u. Seelenlebens“, hrsg. v. Loewenfeld u. Kurella, No. 5. Wiesbaden, Bergmann, 1900.
- Kretschmer, E. Die Ideale und die Seele. Ein psychologischer Neuerungsversuch, nebst einem logischen Anhang: Zur Lehre vom Urteil. Leipzig, Haacke, 1900. 168 S.
- Krüger, A. Leibniz als Pädagoge. Eine quellenmässige u. systemat. Darstellung. Erlanger Diss., 1900.
- Kraeger, F. Beobachtungen über Zweiklänge. S.-A. aus Wundt, Philos. Studien, XVI, 3 u. 4, S. 307–379 u. 568–664.
- Über Konsonanz und Dissonanz. Congrès de Psychologie, Paris, 1900, No. 298.
- Zur Theorie der Combinationstöne. S.-A. a. Wundt, Philos. Studien, XVII, 2, S. 185–310. Leipzig, Engelmann, 1901.
- Külpe, O. Zu Gustav Theodor Fechners Gedächtnis. S.-A. a. Vrtlhrsschr. f. wiss. Philos. XXV, 2, S. 191–217. 1901.
- Lasch, G. Schleiermachers Religionsbegriff in seiner Entwicklung von der 1. Aufl. der Reden bis zur 2. Aufl. der Glaubenslehre. Erlanger Diss., 1900.
- Lehmann-Hohenberg. Universitätsreform! Einheitlicher Aufbau des gesamten Staats- und Gesellschaftslebens auf der Naturerkenntnis der Gegenwart. Mit einem Antrag an das Kieler Professorenkollegium. 2. Aufl. Kiel, Lipsius & Tischer, 1900.

- Levy, A.** Philosophie der Form. Berlin, Ebering, 1901. 80 S.
- Lindner, Th.** Beharrung und Veränderung als geschichtliche Kräfte. S.-A. a. Vierteljahrsschr. f. w. Philos. XXIV, 3, S. 313—338. 1900.
- Lipps, Th.** Psychologie, Wissenschaft und Leben. Festrede in der k. b. Akad. d. Wissensch. München, Verl. d. k. b. Akad. 1901. 28 S.
- Locke, J.** Versuch über den menschlichen Verstand. II. Bd. Übers. u. erläutert v. J. H. v. Kirchmann; 2. Aufl., bearbeitet von C. Th. Siegert. (Philos. Bibl. Bd. 76.) Leipzig, Dürr, 1901. 381 S.
- Lorenz, H.** Dr. P. J. Möbius als Philosoph. Erlanger Diss. 1900.
- Lüters, A.** David Humes religionsphilosophische Anschauungen. Erlanger Diss. Berlin, Gaertner, 1900. 20 S. 40.
- Mead, E. D.** Charles Sumner's More Excellent Way. Boston, Peace Crusade Committee. 14 p.
- The Peace Movement in Boston. Reprinted from „New England Magazine“. April 1899.
- Organize the World! Boston, Peace Crusade Committee. 11 p.
- Meyer, A.** Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos. Berner Studien z. Philos. u. ihr. Gesch., hrsg. v. L. Stein, Bd. XXV. Bern, Sturzenegger, 1900. 122 S.
- Müller, G.** Das Leid als die Wurzel alles Glückes. Mein Glaube. Selbstverlag, Berlin SO. 1900.
- Das Leid als die Wurzel des Glückes. Ein Beitrag zur Reformation des Glaubens. Leipzig, Ed. Schmidt, 1899.
- Muir, Ethel.** The ethical system of Adam Smith. Thesis presented to the Cornell University, May 1896. 67 S.
- Neumann, A.** Friedrich Paulsen über Welt und Leben. „Prot. Monatsh.“ V, 3, S. 108—117.
- Nicati, W.** La Philosophie Naturelle. Paris, Giard et Brière, 1900.
- Nossig-Prochnik, Felicie.** Zur sociologischen Methodenlehre mit bes. Rücksicht auf Herbert Spencer. Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch. (hrsg. v. L. Stein), Bd. XXIII. Bern, Sturzenegger, 1900. 107 S.
- Posselt, M.** Das Seelenleben des Weisen nach späteren Stoikern. Erlanger Diss. 1899.
- Rappoport, Ch.** La philosophie sociale de Pierre Lavroff. Paris. En vente chez l'auteur, 50 Boulevard. Arago.
- Reeder, R. R.**, The Historical Development of School Readers and of Method in Teaching Reading. „Columbia Univ. Contr. to Philos., Psych. & Educ.“ VIII, 2. New-York, Macmillan, 1900.
- Reiner, J.** Was muss man von der Philosophie wissen? Berlin, Steinitz, 1900.
- Royer, Clémence,** Natura rerum. La Constitution du Monde. Dynamique des Atomes. Nouveaux principes de philosophie naturelle. Paris, Schleicher Frères, 1900.
- de Sarlo, F.** Studi sulla Filosofia Contemporanea. Volume primo. Prolegomeni. La „Filosofia Scientifica“. Roma, Loescher. 1901.
- Schmidt, E. v.** Eine neue physiologische Thatsache psychologisch gedeutet. Freiburg i. B., Fr. Wagner, 1901. 26 S.
- Schotten, H.** Mathematischer Unterricht. Oberrealschulprogramm. Halle a.S., 1899. 19 S.
- Wissenschaft und Schule. Vortrag. S.-A. a. d. Unterrichtsblättern f. Math. u. Naturw., 1900, 3 u. 4. Berlin, O. Salle. 11 S.
- v. Schubert-Soldern, R.** Die Einteilung der Wissenschaft als Einleitung in die Philosophie. S.-A. a. d. Ztschr. f. imman. Philos. IV, 2 u. 3.
- Schuler, B.** Dante's Göttliche Komödie in Wort und Bild, den Deutschen gewidmet. München, Selbstverlag, 1900.
- Schumann, F.** Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. S.-A. a. d. Ztschr. f. Psychol. & Physiol. d. Sinnesorgane. Bd. XXIII u. XXIV. 32 u. 33 S. 1900.

- Schwarz, H.** Die empiristische Willenspsychologie und das Gesetz der relativen Glücksförderung. S.-A. a. d. Vrtljhrsschr. f. w. Philos. XXIII, 2. 1899.
- Siegert, C. Th.,** s. unter Locke.
- Spitta, H.** Mein Recht auf Leben. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1900.
- Stern, W.** Die allgemeinen Principien der Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis. Vortrag. Berlin, Dümmler, 1901. 22 S.
- Stock, O.** Friedrich Nietzsche. S.-A. a. Westermanns III. Deutsch. Monatsh. LXXXIX. Jan. u. Febr. 1901. S. 570—582, 686—696.
- Stumpf, C.** Zur Methodik der Kinderpsychologie. Vortrag. S.-A. a. d. Ztschr. f. Pädag., Psychol. & Pathologie II, 1. Berlin, H. Walther, 1900.
- Sugiura, S.** Hindu Logic as preserved in China and Japan. Edited by E. A. Singer, Jr. Publications of the University of Pennsylvania, Series in Philosophy, No. 4. Philadelphia, Ginn and Co., 1900. 114 S.
- Sully, J.** Handbuch der Psychologie für Lehrer. Eine Gesamtdarstellung d. pädag. Psychol. f. Lehrer und Studierende. Autorisierte Übersetzung nach der 4. Aufl. d. Originals von Dr. J. Stimpfl. Leipzig, Wunderlich, 1898.
- Tocco, F.** Le Correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII. 39 S.
- Tracy, F.** Psychologie der Kindheit. Mit Erlaubnis d. Verf. nach der 4. Aufl. des Originals aus dem Englischen übertragen von Dr. J. Stimpfl. Leipzig, Wunderlich, 1899.
- Türk, H.** Eine neue Faust-Erklärung. 2. Aufl. Berlin, Elsner, 1901. 150 S.
- Türkheim, J.** Zur Psychologie des Willens. Würzburg, Stahel, 1900.
- Uphues, G.** Die Pädagogik als Bildungswissenschaft. „Pädag. Bausteine“, Heft 11. Dessau, Anhaltische Verlagsanstalt, 1900.
- Veeh, L.** Die Pädagogik des Pessimismus. Leipzig, Haacke, 1900. 46 S.
- Vold, J. M.** Über „Hallucinationen“, vorzüglich „Gesichts-Hallucinationen“, auf der Grundlage von cutan-motorischen Zuständen und auf derjenigen von vergangenen Gesichts-Eindrücken. S.-A. a. d. „Ztschr. f. Psychiatrie etc.“ Bd. 57, 6. S. 834—865. 1900.
- Wahle, R.** Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie. Wien, Braumüller, 1899. 212 S.
- Wille, B.** Materie nie ohne Geist. Berlin u. Bern, Verl. f. soc. Wiss. (J. Edelheim), 1901. 38 S.
- Wundt, W.** Gustav Theodor Fechner. Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages. Leipzig, Engelmann, 1901. 92 S.
- Bündner Seminar-Blätter.** Neue Folge. Herausg. v. P. Conrad in Chur. VII, 1. 1900.
- L'Humanité Nouvelle.** Revue internationale. 4e Année, XXXII, Févr. 1900. Paris, Schleicher frères.
- Jahrbüchlein, Zweites,** der Gustav-Glogau-Gesellschaft. Geschäftsstelle der Glogau-Ges., Pastor La Roche, Derwitz bei Gr.-Kreuz (Mark). 1900.
- Vorreden und Einleitungen** zu klassischen Werken der Mechanik: Galilei, Newton, d'Alembert, Lagrange, Kirchhoff, Hertz, Helmholtz. Übersetzt und herausgegeben von Mitgliedern der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, Pfeffer, 1899. [II. Bd. d. Veröffentlichungen d. Philos. Gesellsch. zu Wien.]
- Vox Urbis.** De litteris et bonis artibus commentarius. Ann. I, Num. I—III; Ann. II, Num. VI. Romae, Forzani, 1898 et 1899.
- Zur Erinnerung an Friedrich Nietzsche,** geboren am 15. Oktober 1844, gestorben am 25. August 1900. (Trauerfeier, Gedenkreden u. s. w.)

Varia.

Anfrage.

Zum Zweck einer möglichst reinlichen Darbietung des Textes der Werke Kants in der von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften vorbereiteten Ausgabe ist eine Benutzung der Originaldrucke in jedem Falle notwendig. Es ist uns bisher mehr als früheren Herausgebern gelungen, solche zu erhalten. Eine Ausnahme macht nur die Schrift: Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Friedr. von Funk. 1760. Königsberg, gedr. bei Driest 8 S. 4^o.

Der Unterzeichnete wendet sich deshalb auf diesem Wege an die öffentlichen und privaten Bibliotheken mit der ergebenden Anfrage, ob sie ein Exemplar der bezeichneten Schrift besitzen oder nachweisen könnten, so dass eine Benutzung im Interesse der Kantausgabe möglich wird.

Für die 2. Abteilung der Ausgabe: Kants Briefwechsel, wäre ferner die Benutzung der Schrift: Friedrich Theodor Rink, Actenmässige Ablehnung der Vollmerschen Insinuationen, Danzig bei Driest 1803, 8^o (?), äusserst wünschenswert.

Der Unterzeichnete erlaubt sich auf die bei der geringen Seitenzahl beider Schriften vorhandene Möglichkeit, dass sie Schriften grösseren Umfangs angebunden sind, hinzuweisen und bittet um freundliche Nachforschung in dieser Richtung.

Etwaige Mitteilungen werden erbeten unter der Adresse: An das Bureau der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin NW., Universitätsstr. 8.

Berlin.

Wilhelm Dilthey,
Vorsitzender der Kantcommission.

Königsberger Kantgeburtstagsfeier im Jahre 1901.

Bei der diesjährigen Feier von Kants Geburtstag durch die Kantgesellschaft (vgl. KSt. II, 372 ff., III, 252 f., IV, 136, V, 141 f.) präsiidierte als Bohnenkönig Direktor Dr. Dullo. Seine Festrede behandelte das Thema: „Kant und seine Umgebung“. Beim Bohnenmahl ging die Würde des Bohnenkönigs auf Privatdocent Dr. Hallervorden über. Seine Minister wurden der bisherige König Dr. Dullo und Oberlehrer Schöndörffer.

Berichtigung.

In einer Besprechung von „Erdmanns Ausgabe der Kr. d. r. V. in neuer Gestalt“ (im vorigen Bande der KSt., S. 269) war gesagt worden, Vorländer gehe „für den Text der 2. Auflage auf den (irrigerweise für damit identisch gehaltenen) Text der 5. Originalausgabe zurück“. Dies trifft nicht genau zu: Vorländer hat die 2. Originalausgabe vor sich gehabt und sie seiner Ausgabe zu Grunde gelegt; nur giebt er an einigen Stellen den Text der 5. Auflage. (Vgl. B. Erdmanns „Vorwort“ zur 5. Auflage seiner Ausgabe, S. IV.)

Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philosophischen Litteratur.

Von August Gallinger.

[Aus dem psychologischen Seminar der Universität München.]

Inhalt: Einleitung. — Windelband's und Jodl's Bedenken gegen die Kantische Formulierung des obersten Sittengesetzes. — Brentano über den „Ursprung sittlicher Erkenntnis“. — Paulsen's Ansicht über das Grundproblem der Ethik; Der Begriff des „Tendierens“; „Der Zweck heiligt die Mittel“; Aufgabe der Ethik und P.'s sittlicher Wertmassstab; Einwände gegen das Kantische oberste Sittengesetz. — Gyzicki's Eudämonismus. — Simmel über die Möglichkeit einer allgemeingültigen sittlichen Norm. — Stern's genetische Ethik. — Verhältnis zu Lipps und Schlussbemerkung.

Einleitung.

Sittliche Unterscheidungen, sittliche Werturteile sind eine so unbestrittene Thatsache, dass nach Hume¹⁾ nur ein unehrlicher Gegner sie in Zweifel ziehen kann. Ebenso aber, wie logische Unterscheidungen ein logisches Bewusstsein oder Urteilsvermögen, so setzen sittliche Unterscheidungen ein sittliches Bewusstsein oder Urteilsvermögen voraus. Und giebt es eine Gesetzmässigkeit des logischen Urteils, so muss auch eine Gesetzmässigkeit des sittlichen Urteilens existieren. Während Erstere als Gesetzmässigkeit des Bejahens und Verneinens auftritt, erweist die Letztere sich als Gesetzmässigkeit des Wertens. Diese Gesetzmässigkeit stellt sich im Logischen dar als Gesetz der Einheit, Konsequenz und Übereinstimmung unseres Denkens, im Sittlichen als Gesetz der Einheit, Konsequenz und Übereinstimmung unseres Wertens und Wollens. Ohne jenes formale Grundgesetz des Denkens könnten wir unter gleichen Umständen Gleiches bejahen und zugleich verneinen²⁾; ohne dieses formale Grundgesetz des sittlichen Wertens und Wollens könnten wir Gleiches unter gleichen Bedingungen

¹⁾ Inquiry concerning the principles of morals, Sect. I.

²⁾ Vergl. auch Lipps „Grundthatsachen des Seelenlebens“ S. 678 ff. (Bonn 1888).

nicht, dies oder jenes ist im einzelnen Falle sittlich, weil es dazu der Kenntnis aller für diesen Fall in Betracht kommenden Bedingungen, auch der zukünftigen Erfahrungen bedürfte und diese stehen uns nicht zu Gebote. Das Gesetz kann also nur formaler Natur sein und sagen, vorausgesetzt, dass du sittlich handeln willst, musst du dich in dieser bestimmten Weise verhalten. Es kann auch gar nicht die Aufgabe des obersten Sittengesetzes sein, das Wollen des Menschen inhaltlich zu bestimmen, da das Wollen des Menschen ohnedies seinen Inhalt schon hat. Daher wird auch das natürliche Wollen durch das Sittengesetz nicht aufgehoben oder ersetzt, sondern nur geordnet und zwar nach dem Massstab der Allgemeingültigkeit der *Maxime*¹⁾.

Die Thatsache dieses formalen Sittengesetzes ist nun vielfach bestritten worden. Teils hat man eine allgemeingültige Norm des Sittlichen überhaupt für unmöglich erklärt und geglaubt, eine ganz willkürliche Voraussetzung darin erblicken zu müssen, die mit den Thatsachen in Widerspruch stehe, da ja zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern unter „sittlich“ das Widersprechendste verstanden worden sei. Darum müsse man zunächst auf psychologischem, historischem und soziologischem Wege die mannigfaltigen Inhalte des „Sittlichen“, d. h. das, was als „sittlich“ gegolten habe, bzw. jetzt gelte, analysieren. Darnach erst könnte eine Norm gefunden werden, die das Gemeinsame an diesen Inhalten feststelle. Ohne die Notwendigkeit dieser von Simmel²⁾ angedeuteten Aufgabe leugnen zu wollen, soll betont sein, dass es die Ethik zunächst nicht mit den jederzeit veränderlichen Sitten zu thun hat, sondern mit der Sittlichkeit, deren Gesetzmässigkeit zu allen Zeiten dieselbe ist.

Eine ähnliche Richtung, die in der Arbeit von Stern³⁾ vertreten wird, verlegt den Schwerpunkt der ethischen Forschung in die genetische Entwicklung der Sittlichkeit, um daraus eine allgemeingültige Norm abzuleiten, deren Ursprung sie in einem „Triebe“ sucht.

Wieder eine andere Gruppe von Ethikern, als deren geistige Väter die Engländer Bentham und Mill anzusehen sind, erkennt

¹⁾ Vergl. Lipps „Ethische Grundfragen“ Kapitel VI. (Hamburg und Leipzig 1899.)

²⁾ Einleitung in die Moralwissenschaft. 2 Bände. Berlin 1892/1893.

³⁾ Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft. Berlin. 1897.

Nun ist diese Selbstverurteilung das Gegenteil der Übereinstimmung des Wollens mit sich selbst. Wir können uns also nur dann in Übereinstimmung mit uns selbst, oder mit unserem Wollen befinden, wenn wir jederzeit, sobald die gleichen objektiven Bedingungen unseres Wollens gegeben sind, auch das Gleiche wollen können und mit Notwendigkeit müssen.

Was heisst nun sittlich wollen? Diese Frage ist nicht so gemeint: was will ich sittlicher Weise? sondern wie sieht das sittliche Wollen in jedem Falle aus? Darauf müssen wir antworten: Will ich sittlich, so will ich in jedem Falle kein solches Verhalten, das ich wieder zu verurteilen genötigt bin, d. h. ich kann nicht wollen, mich bei gleichen objektiven Bedingungen wollend anders zu verhalten. Denn wenn ich mein jetziges Verhalten für sittlich halte, und ich wollte, dass ich mich bei gleichen objektiven Bedingungen anders verhalte, so wollte ich ja, da ich dieses andere Verhalten nicht für sittlich halten kann, zugleich das Sittliche und das Unsittliche. Ändern sich allerdings die objektiven Bedingungen, d. h. treten neue Erfahrungen dazu, die für den Willensentscheid in Betracht kommen, so kann mein Willensentscheid auch, ohne unsittlich zu sein, ein anderer werden.

Wir haben also gesehen, sich sittlich verhalten, heisst, sich wollend so entscheiden, dass man bei gleichen objektiven Bedingungen jederzeit das Gleiche wollen könne. Unter gleichen Bedingungen sich in gleicher Weise wollend verhalten, das Gleiche wollen, heisst nichts Anderes, als gesetzmässig wollen. Sittliches Wollen ist also das gesetzmässige Wollen. Die Bestimmungsgründe d. h. die bewussten Gründe des Wollens sind dann sittlich, wenn wir sie als gesetzmässige Bestimmungsgründe des Willens wollen können. Bezeichnen wir die „Bestimmungsgründe“ des Willens als Maximen, so heisst, sich sittlich verhalten, nichts anderes, als sich so verhalten, dass man wollen kann, die Maxime des eigenen Willensentscheides solle allgemeines Prinzip des Wollens werden. Oder in einem Imperativ ausgedrückt „Verhalte dich so, dass du die Maxime deines Willens jederzeit als allgemeines Gesetz wollen kannst“. Mit diesem Gesetze, dem Kant zuerst Ausdruck gegeben hat, ist der oberste sittliche Wertmassstab gegeben, der durch keine andere Norm ersetzt oder verdrängt werden kann. Dieses Gesetz sagt allerdings

nicht, dies oder jenes ist im einzelnen Falle sittlich, weil es dazu der Kenntnis aller für diesen Fall in Betracht kommenden Bedingungen, auch der zukünftigen Erfahrungen bedürfte und diese stehen uns nicht zu Gebote. Das Gesetz kann also nur formaler Natur sein und sagen, vorausgesetzt, dass du sittlich handeln willst, musst du dich in dieser bestimmten Weise verhalten. Es kann auch gar nicht die Aufgabe des obersten Sittengesetzes sein, das Wollen des Menschen inhaltlich zu bestimmen, da das Wollen des Menschen ohnedies seinen Inhalt schon hat. Daher wird auch das natürliche Wollen durch das Sittengesetz nicht aufgehoben oder ersetzt, sondern nur geordnet und zwar nach dem Massstab der Allgemeingültigkeit der *Maxime*¹⁾.

Die Thatsache dieses formalen Sittengesetzes ist nun vielfach bestritten worden. Teils hat man eine allgemeingültige Norm des Sittlichen überhaupt für unmöglich erklärt und geglaubt, eine ganz willkürliche Voraussetzung darin erblicken zu müssen, die mit den Thatsachen in Widerspruch stehe, da ja zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern unter „sittlich“ das Widersprechendste verstanden worden sei. Darum müsse man zunächst auf psychologischem, historischem und soziologischem Wege die mannigfaltigen Inhalte des „Sittlichen“, d. h. das, was als „sittlich“ gegolten habe, bzw. jetzt gelte, analysieren. Darnach erst könnte eine Norm gefunden werden, die das Gemeinsame an diesen Inhalten feststelle. Ohne die Notwendigkeit dieser von Simmel²⁾ angedeuteten Aufgabe leugnen zu wollen, soll betont sein, dass es die Ethik zunächst nicht mit den jederzeit veränderlichen Sitten zu thun hat, sondern mit der Sittlichkeit, deren Gesetzmässigkeit zu allen Zeiten dieselbe ist.

Eine ähnliche Richtung, die in der Arbeit von Stern³⁾ vertreten wird, verlegt den Schwerpunkt der ethischen Forschung in die genetische Entwicklung der Sittlichkeit, um daraus eine allgemeingültige Norm abzuleiten, deren Ursprung sie in einem „Triebe“ sucht.

Wieder eine andere Gruppe von Ethikern, als deren geistige Väter die Engländer Bentham und Mill anzusehen sind, erkennt

¹⁾ Vergl. Lipps „Ethische Grundfragen“ Kapitel VI. (Hamburg und Leipzig 1899.)

²⁾ Einleitung in die Moralwissenschaft. 2 Bände. Berlin 1892 1893.

³⁾ Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft. Berlin. 1897.

zwar, wie Paulsen und Gizycki, die Notwendigkeit eines allgemeingültigen Kriteriums an, glaubt aber, den Massstab für den sittlichen Wert in den „Glücksfolgen“ bezw. der „Nützlichkeit“ gefunden zu haben. Diese Auffassung tritt in der Form hervor, dass sie die „Handlungen“ bald nach den „beabsichtigten“ Wirkungen wertet, bald nach den Wirkungen bemisst, die die „Handlungsweisen“ im Sinne der menschlichen Wohlfahrt „ihrer Natur nach zu haben tendieren“.

Obwohl diese Auffassungen ursprünglich von derselben Betrachtungsweise ausgehen, nennen sie sich bei Paulsen „teleologisch“, bei Gizycki „eudämonistisch“, bei Mill „utilitaristisch“. Die folgenden Ausführungen sollen diese gegnerischen Ansichten einer genaueren kritischen Prüfung unterziehen.

Die kritische Untersuchung wird zugleich Gelegenheit geben, das vorhin über das oberste Sittengesetz Gesagte zu vervollständigen und es auch gegen die Angriffe zu verteidigen, die gegen seine Fassung von Forschern ausgegangen sind, die wie z. B. Windelband, im Grossen und Ganzen seine Bedeutung anerkennen.

Dass jede Ethik, die auf ein formales oberstes Sittengesetz verzichtet, unvollständig ist, d. h. dass ihr das Wichtigste fehlt, wird daraus zu erkennen sein, dass jedes andere sittliche Kriterium sich auch auf zweifellos unsittliche Fälle anwenden lässt und so nach kein oberster, allgemeingültiger sittlicher Wertmassstab sein kann. Auf der anderen Seite wird sich zeigen, dass die konsequente Weiterführung jeder ethischen Untersuchung — sie mag ausgehen, wovon sie will — schliesslich zu einem obersten Kriterium führen muss, wenn sie nicht einen Rumpf ohne Kopf bilden soll. Ferner, dass dieses oberste Kriterium kein anderes sein kann, als das aufgezeigte formale Sittengesetz, das als Tatsache unseres sittlichen Bewusstseins auftritt und auf alle möglichen Fälle anwendbar ist, ohne mit den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins in den Widerspruch zu geraten, den ein konsequentes Durchführen jedes anderen Kriteriums zur Folge haben muss.

Historische Vollständigkeit liegt nicht in der Absicht dieser Untersuchung. Die kritische Betrachtung wird daher nicht alle zu dem Grundproblem der Ethik vorgebrachten Ansichten zum Gegenstand haben, sondern sich auf diejenigen beschränken, welche die Hauptmöglichkeiten, wie das Grundproblem der Ethik gelöst

werden kann, erschöpfen. Der Hauptsache nach werde ich daher die Ansichten in der Form nehmen, wie sie von Paulsen, Gizycki, Simmel, Stern und Windelband ausgesprochen worden sind. Auf die Besprechung Mill's kann dabei verzichtet werden, weil mit den Einwänden der drei Erstgenannten, die teilweise mit Mill's Argumenten arbeiten, auch die Mill's abgewiesen sein werden.

Da zunächst durch die Besprechung Windelband's Gelegenheit geboten wird, das in der Einleitung über das Grundproblem der Ethik Behauptete zu ergänzen, so werde ich die Einteilung so vornehmen, dass ich im ersten Abschnitte Windelband und einen ähnlichen Einwand Jodl's behandle, um nach einer kurzen Richtigstellung von Brentano's Bedenken auf die kritische Untersuchung der Anschauungen Paulsen's und Gizycki's einzugehen. Daran schliesst sich noch der Bericht, wie Simmel als ganz und gar negativer und Stern als genetischer Ethiker sich zu der hier vorliegenden Frage gestellt haben.

Windelband's Bedenken gegen die Kant'sche Formulierung des obersten Sittengesetzes.

In seinem Werke „die Geschichte der neueren Philosophie“ erhebt W. Einspruch gegen die Fassung des kategorischen Imperativs: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“. Dieses „wollen können“ findet W. „sehr bedenklich“, „denn der Grund dieses „Nichtwollen-könnens“ ist doch in diesem Falle entweder ein sittlicher — und dann bewegt sich die ganze Erklärung im Kreise — oder durch ein Interesse bestimmt — und dann liegt die Entscheidung ja doch wieder bei dem von Kant so lebhaft verworfenen Glückseligkeitsstreben“. „Dem letzteren Widerspruche mit sich selbst ist er sogar in seinen Beispielen zweifellos verfallen“ ¹⁾. Eine private Mitteilung W.'s informierte

¹⁾ S. 116 f. (3. Aufl.) Vergl. auch „Präludien“ S. 280 ff. (Freiburg u. Tübingen 1884).

nich dahin, dass unter diesen Beispielen die des zweiten Abschnittes der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu verstehen sind. Nun hat Kant durch eine mehrdeutige Ausdrucksweise speziell bei Angabe der Motive im vierten Beispiele¹⁾ zweifellos Anlass zu Missdeutungen gegeben. Er sagt „Noch denkt ein Vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass Andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte), was geht's mich an? mag doch ein Jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja ihn nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder auch Beistand in der Not habe ich nicht Lust, etwas beizutragen. Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn Jemand von Teilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft oder ihm auch sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, dass nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu wollen, dass ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch Manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf und wo er durch ein solches, aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde“.

Es liegt ausserhalb der Aufgabe dieser Untersuchung, jede missverständliche Darstellung Kant's zu verteidigen, da diese Abhandlung ja nur die Formulierung des obersten Sittengesetzes vertritt, die sich im Wesentlichen mit der hier angegriffenen Kantschen deckt. Indessen muss hervorgehoben werden, dass auch die in dem angeführten Beispiel von Kant gegebene Motivierung des „nicht wollen könnens“ auf den an anderen Stellen klarer ersichtlichen Sachverhalt zurückgeführt werden kann. Kant will hier offenbar nichts Anderes sagen, als dass der, der nach der Maxime der Hartherzigkeit handelte, sich selbst widerspricht, sobald er sie als allgemeines Gesetz will, denn er würde damit ja zugleich

¹⁾ Grundleg. z. M. d. S. S. 47. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

wollen, dass in den Fällen, in denen er sich Beistand wünschte, ihm dieser Beistand nicht geleistet würde. Er kann aber auch nicht wollen, dass niemals Beistand geleistet werde und ihm doch wieder Beistand geleistet werde; denn damit würde er das Gleiche wollen und zugleich auch nicht wollen.

W. scheint indessen sagen zu wollen, der Grund, warum er diesen Beistand nicht entbehren will und daher nicht wollen kann, dass das Versagen der Hülfe allgemeines Gesetz werde, ist doch schliesslich das Glückseligkeitsstreben, denn ohne dieses würde er ja nie Hülfe wünschen also auch wollen können, dass Hartherzigkeit, den Leiden Anderer gegenüber, allgemeines Gesetz werde. Hier kommt es darauf an, was man unter Glückseligkeitsstreben zu verstehen hat. Kant sagt darüber¹⁾: „Eigene Glückseligkeit ist der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat und von dem es ungereimt wäre, zu sagen, dass man ihn haben solle)“; ferner²⁾ an anderer Stelle „um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten, vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen“. Nehmen wir diese beiden Äusserungen zusammen, so können wir auch sagen: Das Endziel jedes menschlichen Strebens ist Gegenstand relativer Lust und insofern jedes Wollen überhaupt ein Glückseligkeitsstreben. Etwas, das Gegenstand relativer Unlust ist, kann nicht Endziel eines Strebens sein, d. h. ich kann es nicht wollen³⁾.

In diesem Sinne kann ich dann auch behaupten, das Erstreben des Sittlichen oder des Guten ist ein Glückseligkeitsstreben, weil auch das Gute, wenn es erstrebt wird, selbstverständlich Gegenstand relativer Lust ist. Dieses „Glückseligkeitsstreben“ kann aber als „Grund“ des sittlichen Wollens nicht dienen, da es Bestandteil jedes Wollens ist. Zu jedem Wollen gehört eben ein Endziel, das Gegenstand relativer Lust ist, und ohne dieses „Glückseligkeitsstreben“ käme überhaupt kein Wollen zu Stande. Das „Glückseligkeitsstreben“, so können wir auch sagen,

¹⁾ R. i. d. Gr. d. bl. V. S. 7. (Kehrbach'sche Ausgabe.)

²⁾ Gr. z. M. d. Sitten. S. 91. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

³⁾ Vergl. auch Pfänder „Phänomenologie des Wollens“ Kapitel IV (Leipzig 1900).

ist nicht „Grund“ des Wollens, neben anderen Gründen des Wollens, sondern es ist „Bedingung“ alles Wollens. Ob ich etwas wollen kann oder nicht, hängt immer davon ab, ob dieses Etwas ein Gegenstand relativer Lust oder Unlust ist. Dies gilt von Allem, also auch vom sittlichen Wollen. Setzen wir statt „Etwas ist Gegenstand relativer Lust“, „Etwas ist Gegenstand eines Interesses“, so können wir auch sagen: „alles Gewollte ist notwendig Gegenstand eines Interesses“. Und wir müssen dann erklären: Mit demselben Rechte, mit dem man davon spricht, dass ich durch ein Interesse bestimmt sei, wenn ich nicht wollen könne, betrogen zu werden, kann man auch sagen, ich sei durch ein Interesse bestimmt, sittlich zu handeln. Beide Male heisst dies nichts Anderes, als dass der Gegenstand meines Wollens ein Gegenstand relativer Lust ist. Damit ist aber nichts gesagt über den „Grund“ oder den „Bestimmungsgrund“ des sittlichen Wollens. Die Frage nach dem Bestimmungsgrund ist nicht die Frage, ob das Gewollte für mich Gegenstand relativer Lust ist, sondern worin dieser Gegenstand relativer Lust besteht, nicht, ob mich ein Interesse treibt, sondern welches Interesse mich treibt. Dieser Bestimmungsgrund nun ist beim sittlichen Wollen bezw. Nichtwollen die Allgemeingültigkeit bezw. die Gesetzmässigkeit der Maxime.

Die Frage aber, warum wir an diesem Bestimmungsgrund unseres Wollens d. h. an dessen Gesetzmässigkeit ein „Interesse“ haben, würde in infinitum führen und Kant hat sie an mehreren Stellen abgewiesen. Er sagt darüber¹⁾ „die Erklärung wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessiere, ist uns Menschen gänzlich unmöglich. Soviel ist nur gewiss, dass es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiert, (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zu Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern dass es interessiert, weil es für uns Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigenen Selbst entsprungen ist“²⁾. Aus diesen und den unten noch näher bezeichneten Stellen der drei ethischen

¹⁾ Gr. z. M. d. S. S. 91. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

²⁾ Vergl. auch Gr. z. M. d. S. Seite 60, 92, 35, 37. (Kirchmann'sche Ausgabe.) R. i. d. Gr. d. b. V. (Vorrede) S. 19 Anm. (Kehrbach'sche Ausgabe.) Kr. d. p. V. (Vorrede S. 8). S. 22 ff. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

Hauptschriften Kants geht hervor, dass er das „Glückseligkeitsstreben“ als Bedingung des Wollens anerkennt, dasselbe aber ebenso entschieden überall als **Bestimmungsgrund** des sittlichen Wollens verwirft.

W.'s Zweifel sind indessen damit noch nicht gehoben. Seine kritische Bemerkung erweckt den Anschein, als ob er in den Beispielen eine Auffassung sehe, die man etwa so formulieren könnte „Versage deine Hilfe nicht, denn dadurch würdest du dich der Hoffnung berauben, dass dir geholfen wird“ oder kürzer gesagt: „Hilf, damit dir geholfen werde“. Diese Auffassung würde (es ist aus W. nicht ganz klar, ob er sie hegt) Kant gewiss Unrecht thun. An zwei Stellen macht er dagegen ganz entschieden Front. Er sagt ¹⁾: „Das Sittengesetz sagt nicht „ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will“, sondern „ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge“, weil ich nicht wollen kann belogen zu werden. Ferner heisst es in der „Typik der reinen praktischen Urteilkraft“ ²⁾: „Nun weiss ein Jeder, dass, wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum nicht Jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das Letztere ist doch ein Typus der Beurteilung der ersteren nach sittlichen Prinzipien“. Diese Andeutungen kann man zusammenfassend auch folgendermassen formulieren. Das Sittengesetz sagt aus: „sittlich handeln, heisst nach einer Maxime handeln, deren Allgemeingültigkeit du wollen kannst“. Kannst du das nicht, so willst du sie eben nicht als Maxime der Sittlichkeit, sondern eines sinnlichen Wollens.

Eine Handlung „nicht wollen können“, heisst sonach nicht, die Handlung aus eigenem Interesse nicht wollen. Mit dem „nicht wollen können“ ist vielmehr nur ausgedrückt, dass, sobald man sich auf den Standpunkt des eigenen Interesses stellt, man nicht wollen kann, dass jeder so handle. Die Rücksicht auf das eigene Interesse ist sonach nur, wie Kant sich ausdrückt, ein Typus der Beurteilung. Sie ist eine heuristische Denkoperation, die nicht aus Interesse vorgenommen wird (und daher zu

¹⁾ Gr. z. M. d. S. S. 68. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

²⁾ Kr. d. p. V. S. 84. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

der Nützlichkeit der gegenwärtigen Handlung in gar keiner Beziehung steht), sondern nur, um festzustellen, ob eine Handlung den sittlichen Prinzipien entspreche oder nicht. Die sittliche Gültigkeit einer Handlung hängt dann davon ab, ob man ihre Allgemeingültigkeit wollen kann oder nicht. Im letzteren Falle „nicht um eines dir oder auch Andern bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann“¹⁾. Der sittlich wollende Mensch versetzt sich also nur in Gedanken in die Lage des nur vom Standpunkte der gegenwärtigen Nützlichkeitswertung wollenden Menschen, „als ob“ er so Einer wäre, aber keineswegs ist er es. Diese „Vergleichung“ ist ihm nicht „Bestimmungsgrund“ des Willens, sondern nur ein theoretisches Mittel, ein „Typus der Beurteilung“. Noch klarer wird dies, wenn man sich das Beispiel des Betrügers vergegenwärtigt. Jemand weiss ganz genau, dass er nicht wieder betrogen wird; folgt er also seinem „Interesse“, so betrügt er; fragt er sich aber, ob er den Betrug allgemein wollen kann, so muss er mit „nein“ antworten und wenn er dem sittlichen Bestimmungsgrund folgt, so vermeidet er darum den Betrug. Er nimmt also die Beurteilung unter dem Gesichtspunkte des Interesses nicht des Interesses wegen vor, sondern der Sittlichkeit wegen. Wäre auch diese Beurteilung, wie W. meint, eine aus Interesse, so würde er aus Interesse zu gleicher Zeit den Betrug wollen und nicht wollen, und das wäre eine psychologische Unmöglichkeit.

Mit diesen Ausführungen glaube ich den Bedenken Windelbands gerecht geworden zu sein; wenn es mir gelungen sein sollte, sie zu beseitigen, so würde durch die vorstehenden Betrachtungen auch die Befürchtung W.'s, es sei unmöglich, „aus dieser rein formalen Bestimmung irgend eine empirische Maxime abzuleiten, oder auch nur sie darunter zu subsumieren“ gegenstandslos geworden sein.

¹⁾ Gr. z. M. d. S. S. 22. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

Jodl's Bedenken gegen die Kant'sche Formulierung des obersten Sittengesetzes.

Ähnliche Einwände wie W. erhebt Jodl gegen Kant in seiner „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie“¹⁾. Er wirft K. vor „in der Aufzeigung der Gründe, welche die Verallgemeinerung unsittlicher Maximen unmöglich machen, behalten in Kant's eigener Darstellung Prinzipien des gewöhnlichsten Egoismus das entscheidende Wort“. Im Übrigen missversteht er auch das oberste Sittengesetz, von dem er meint, es sei keine Entdeckung Kant's. „Dass die Interessen der Allgemeinheit Wertmesser für die sittliche Beurteilung seien, haben in der einen oder anderen Form alle utilitaristischen Theorien anerkannt“. Für Kant ist eben nicht „das Interesse der Allgemeinheit“ Wertmesser für die sittliche Beurteilung“, sondern „die gewollte Allgemeingültigkeit der Maxime“, und die Verwirrung und Unklarheit, die die utilitaristischen Theorien auszeichnet, hat ihren Grund hauptsächlich in der Unfähigkeit, die Verschiedenheit dieser beiden Prinzipien der Beurteilung einzusehen.

Brentano über „den Ursprung sittlicher Erkenntnis“²⁾

In diesem Werke unterzieht Brentano den kategorischen Imperativ einer scharfen Kritik. Er nennt ihn eine Fiktion³⁾, stützt aber seine Widerlegung nicht auf die in dieser Abhandlung vertretene Formulierung, obwohl diese auch bei Kant schon durch die Betonung der Worte „wollen können“ als die Wichtigste hervorgehoben ist.

Brentano führt diese Formulierung wohl an, beachtet aber in seiner Polemik nur die, allerdings anfechtbare, Erklärung Kants, dass eine unsittliche Maxime als Naturgesetz nicht einmal gedacht werden könne. Dagegen nun wendet sich Brentano und sagt: „wie lächerlich wäre es, wenn Einer in analoger Weise folgende Frage beantworten würde: Darf ich Einem, der mich zu

¹⁾ Band II, S. 16 ff. (Stuttgart 1882/1889.)

²⁾ Leipzig 1889.

³⁾ Ibidem S. 12.

bestechen sucht, willfahren?“ Ja, denn dächte ich die entgegengesetzte *Maxime* zum Naturgesetz erhoben, so würde Niemand mehr Einen zu bestechen suchen; folglich wäre das Gesetz ohne Anwendung, also unausführbar und somit aufgehoben durch sich selbst¹⁾.

Der Verfasser wird hier Kant nicht gerecht und sein Einwand wird sofort gegenstandslos, sobald er die Kant'sche Formulierung beachtet „man muss wollen können“, „dass die *Maxime* unserer Handlung allgemeines Gesetz werde“²⁾.

Da Brentano in der Einleitung seines Buches versichert, dass ihm „auch jedes aufrichtige Wort des Gegners immer von Herzen willkommen ist“, so darf der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, dass er seinen Einwand berichtigt, bzw. ihn durch andere Argumente stützt.

Paulsen über das Grundproblem der Ethik.

„Der Begriff des Tendierens“.

Aus Paulsen's „Ethik“ kommt zunächst das zweite Buch in Betracht, das die „Grundbegriffe und Prinzipienfragen“ behandelt. Zunächst werden folgende zwei Fragen gestellt:

1. Was ist der letzte Grund der sittlichen Wertunterschiede?
2. Was ist das letzte Ziel des sittlichen Wollens und Handelns?

Zur Beantwortung der ersten Frage führt P. den Unterschied des Guten und Schlechten zuletzt auf die Wirkungen zurück, „die Willensrichtungen und Handlungsweisen ihrer Natur nach für die Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung haben. Sie heissen gut, wenn sie im **Erhaltung** und Steigerung, schlecht, wenn sie **Störung** und Zerstörung menschlicher

(Kirchmann'sche Ausgabe.)

Wohlfahrt zu wirken tendieren“¹⁾. Damit ist gleichzeitig die zweite Frage dahin beantwortet: Das letzte Ziel des sittlichen Wollens und Handelns ist die menschliche Wohlfahrt. Die menschliche Wohlfahrt wird dann genauer bestimmt als ein objektiver Lebensinhalt, bestehend in der vollendeten Bethätigung aller menschlich-geistigen Kräfte“. Mit der Bezeichnung „menschliche Wohlfahrt“ soll zugleich angedeutet sein, „dass dieser Lebensinhalt von dem Subjekt mit Wohlgefühl oder Lust geübt und erlebt wird, welches Gefühl von dem vollkommenen Lebensinhalt, nicht aus- sondern eingeschlossen wird“²⁾. Dieses vollkommene Menschenleben, so heisst es dann an anderer Stelle „ist für den Einzelnen das höchste Gut“ und sein Wert „liegt in der Fülle des concreten Lebensinhaltes selbst und diesen vermag die Ethik nicht als Aufgabe darzustellen und zu beschreiben“³⁾. Der Einzelne sieht je nach der Stufe, auf der er steht, etwas Anderes in „vollendeter“ Bethätigung bezw. dem „vollkommenen“ Leben, und seinen Grund hat dies in der „Mannigfaltigkeit von Völkern, Stämmen, Familien, Individuen“ und „der aus ihrer Anlage sich ergebenden Lebensentwicklung“⁴⁾. Die konsequente Durchführung der ersten Frage ergibt also an der Hand Paulsen'scher Definitionen die Antwort, dass der letzte Grund der sittlichen Wertunterschiede in der Mannigfaltigkeit der Völker bezw. Individuen besteht.

Ob dieses Ergebnis richtig ist oder nicht, davon können wir vorläufig absehen. Eines ist jedenfalls sicher, dass wir dem Grundproblem der Ethik damit nicht näher gekommen sind.

Lassen wir aber zunächst die Frage nach dem „Grund“ der sittlichen Wertunterschiede bei Seite und fragen einfach: Was heisst nach Paulsen „Etwas ist sittlich wertvoll?“

Paulsen sagt „Etwas ist sittlich wertvoll, heisst, es „tendiert“ im Sinne der Erhaltung und Steigerung menschlicher Wohlfahrt zu wirken“.

„Das Verhalten eines Menschen ist sittlich gut, sofern es objektiv im Sinne der Wohlfahrt oder der vollkommenen Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken die Tendenz hat und zugleich subjektiv mit dem Bewusstsein der Pflicht-

¹⁾ System der Ethik. (4. Aufl., Berlin 1898.) Bd. I, S. 197.

²⁾ Ibidem. Bd. I, S. 199.

³⁾ Ibidem. Bd. I, S. 17.

⁴⁾ Ibidem. Bd. I, S. 18.

mässigkeit begleitet ist. Es ist dagegen sittlich verwerflich, sofern ihm entweder die beiden Merkmale des Guten, oder wenigstens eins derselben fehlt; fehlt es an der objektiven Richtigkeit, so wird es schlecht genannt, geschieht es dazu mit dem Bewusstsein der Pflichtwidrigkeit¹⁾, so wird es böse genannt, im besonderen dann, wenn es sich als Angriff auf das Wohl Anderer darstellt“.

„Den Menschen selbst aber nennen wir gut, sofern er sein Eigenleben im Sinne menschlicher Vollkommenheit gestaltet und zugleich auf seine Umgebung förderlich im Sinne menschlicher Lebensbereicherung wirkt. Schlecht dagegen wird genannt, wer weder den Willen, noch die Kraft hat, aus sich etwas Rechtschaffenes zu machen, noch dem Leben Anderer etwas zu leisten, vielmehr störend und herabziehend auf seine Umgebung wirkt“²⁾.

Zunächst ist es auffallend, dass Paulsen den Gegenstand der sittlichen Bewertung dreifach bestimmt. Erst heisst es „etwas ist gut“, dann „das Verhalten eines Menschen ist gut“ und schliesslich noch „der Mensch ist gut“. Das „Etwas“, das gut ist, ist doch auch in den Paulsen'schen Beispielen stets das Verhalten eines Menschen. Als ein anderes „Etwas“ kann z. B. die Barmherzigkeit gar nicht in Frage kommen. Ferner, wenn das „Verhalten eines Menschen“ und „der Mensch selbst“ zwei verschiedene Gegenstände sittlicher Beurteilung wären, so könnten sie auch in einem und demselben Falle Gegenstände verschiedener sittlicher Beurteilung werden. Paulsen sagt also durch die dreifache Definition, dass der Mensch schlecht sein kann, sein Verhalten aber, ohne dass er diesen Erfolg will, Gutes „im Sinne menschlicher Wohlfahrt zu wirken“ tendiert“.

Wir fragen hiernach zunächst „was heisst das „Tendieren“?“ „Tendieren“ heisst zunächst nach Paulsen, „Etwas würde bestimmte Wirkungen haben, wenn es den Erfolg allein bestimmte“³⁾. Dabei ist zunächst gleichgültig, was dieses „Etwas“ ist. Der Schwerpunkt der Frage liegt in den Consequenzen, die sich aus Paulsen's Definition des „Tendierens“ ergeben, wenn wir diese Definition ganz streng nehmen. In diesem Falle ist auch ein fruchtbarer Acker sittlich wertvoll, denn seine Fähigkeit, reichen

¹⁾ Über Paulsen's Auffassung der Pflicht, vergl. S. 393 ff. dieser Abhandlung.

²⁾ Bd. I, S. 232.

³⁾ Bd. I, S. 201.

Ertrag zu bringen, ist ein „Etwas“, das „im Sinne menschlicher Wohlfahrt zu wirken „tendiert““, d. h. nach Paulsen, in dieser Weise wirken würde, wenn dieses „Etwas“, d. h. die Fruchtbarkeit, den Erfolg allein bestimmte. Diesen Konsequenzen kann P. umsoweniger entgehen, als er den Begriff des „Tendierens“ der Analogie der Physik entnimmt. Er sagt darüber, „die Physik hat es mit dem Naturgesetz der Gravitation zu thun, nicht aber mit den unermesslich variablen wirklichen Fallbewegungen; sie sucht das Gesetz der Schwere, unbekümmert darum, dass die Gravitationstendenz nie allein die Bewegung des Körpers bestimmt. . . . Ganz ebenso sucht die Moral die in der Natur der Handlungsweisen liegenden Tendenzen, nicht aber die unermesslich variablen Folgen der einzelnen Handlungen in der Wirklichkeit zu bestimmen“¹⁾. Nimmt nun P., wie in dieser Definition, den Begriff des „Tendierens“ naturwissenschaftlich, so kann er sich gegen die Konsequenz, dass es gleichgültig ist, was eigentlich „tendiert“, nicht wehren. Denn, wenn es nur auf die Wirkungen ankommt, so muss alles, was diese sittlich wertvollen Wirkungen hervorzubringen „tendiert“, selbst sittlich wertvoll sein, also auch der fruchtbare Acker.

Mit dieser Auslegung scheinen wir P. indessen nicht gerecht geworden zu sein, denn das „Etwas“, das „tendiert“ sind bei ihm Willensrichtungen oder Handlungsweisen. Es ist für ihn also wesentlich, dass das „Etwas“ etwas Gewolltes ist.

Dann lautet die Frage: was heisst es „eine Willensrichtung „tendiert“?“ Eine Willensrichtung „tendiert“ auf Etwas, heisst, in anderer Sprache ausgedrückt, der Wille oder das Wollen hat einen bestimmten Zweck. Die Wirkung, die die Willensrichtung, wenn sie allein bestimmend wäre, übe, ist daher einzig und allein die Verwirklichung des Zweckes. Der Paulsen'sche Satz: Eine Willensrichtung „tendiert“, kann also auch lauten „Der Wille ist auf Verwirklichung seines Zweckes gerichtet“.

Diese Betrachtungen, auf die Paulsen'sche Definition angewandt, würden dieselbe folgendermassen vereinfachen. Aus der Definition „Eine Willensrichtung ist gut, dies heisst, sie „tendiert“, im Sinne menschlicher Wohlfahrt zu wirken“, würde sich ergeben: Ein Wille ist gut, falls sein Zweck die menschliche Wohlfahrt fördert. Ob dieser Zweck verwirklicht

¹⁾ Bd. I, S. 200 ff.

wird, oder nicht, spielt für die ethische Beurteilung keine Rolle, denn auch nach der „teleologischen“ Betrachtungsweise Paulsens, mit der wir es hier zu thun haben, bestimmt sich der sittliche Wert der Willensrichtung nicht nach der thatsächlichen Wirkung. So sagt der Verfasser z. B.:

„Der Samariter wäre auch dann derselbe geblieben, wenn er, selbst arm und hülfebedürftig, zu Hause hätte liegen müssen, denn hier wäre der Barmherzigkeit als Tugend nur zufällig die äussere Wirkung abgeschnitten, ihre Tendenz bliebe dieselbe“¹⁾.

Aus dem Vorangegangenen erhellt, dass eine Willensrichtung sittlich wertvoll ist, nicht wegen der Folgen, die sie haben würde, wenn sie allein bestimmend wirkte, sondern weil sie auf diese Folgen abzielt, d. h. die auf menschliche Wohlfahrt abzielende Absicht ist als solche sittlich wertvoll. Dies ist dann auch der natürliche Sinn des „Tendierens“ einer Willensrichtung.

Ogleich dieser Sinn der ausdrücklichen Definition Paulsen's widerspricht, wird derselbe dann doch offenbar von Paulsen angenommen. Damit ist aber zugleich der utilitaristische Standpunkt, den er erst vertreten hat, aufgegeben, und ein neuer tritt an seine Stelle. Das „teleologisch“, das von vornherein zweideutig war, gewinnt einen veränderten Sinn. In der ursprünglichen Definition war gedacht an die Wirkungen, d. h. an den natürlichen Erfolg, jetzt, in dem auch von P. angenommenen Sinn ist gedacht an die Absicht oder an den Zweck.

Zuerst hat Paulsen, wie sich ergab, das „Tendieren“ im naturwissenschaftlichen Sinne genommen. Dann sahen wir, wie Paulsen bei der Willensrichtung das Tendieren im Sinne der Be-zweckung oder Beabsichtigung fasste und vernünftigerweise auch fassen musste, sobald es sich um „Willensrichtungen“ handelte.

Wie steht es nun mit den „Handlungsweisen“? Nehmen wir zunächst wiederum an, das Tendieren sei in dem von Paulsen ursprünglich festgestellten, naturwissenschaftlichen Sinne gemeint: „Etwas tendiert auf einen Erfolg d. h. es würde den Erfolg haben, wenn es die Wirkung allein bestimmte“. Diese Definition ist widersinnig, sobald wir unter dem „Etwas“ eine „Handlungsweise“ verstehen. Es giebt keine „Handlung“, die ihren Erfolg allein

¹⁾ Bd. I, S. 201.

bestimmt. Der Erfolg jeder Handlung d. h. jedes äusseren Geschehens ist unweigerlich zugleich bestimmt durch die Umstände, die verfügbaren Mittel und schon durch unsere körperliche Organisation.

Aber wiederum meint Paulsen im Widerspruch mit seiner Erklärung des „Tendierens“ die Sache nicht in diesem Sinne. Nicht auf den „natürlichen“ Erfolg der Handlung kommt es an, sondern darauf, dass die Handlung eben „Handlung“, d. h. gewollte Handlung ist. Da nun diese gewollte Handlung ihren Sitz im Menschen hat, d. h. einen wollenden Menschen voraussetzt, so trifft dieser Sinn der „Handlungsweise“ doch wieder mit dem Sinn der „Willensrichtung“ zusammen. Barmherzigkeit z. B. als „Willensrichtung“, wie als „Handlungsweise“ kann daher in beiden Bezeichnungen nur die Bedeutung haben als „Streben, das menschliche Elend zu lindern“.

Diese Erwägungen treffen indessen nur zu, wenn man für das „Tendieren“ diese zweite Definition beibehält. Paulsen aber verschiebt den Begriff des „Tendierens“ nochmals, indem er in der Folge eine dritte Bedeutung einführt. In den Beispielen des heiligen Crispin¹⁾ und des Ludwig Sand²⁾ heisst nämlich „Tendieren“ plötzlich: „Welche Wirkungen würden eintreten, wenn die Handlung (d. h. die gewollte Handlung) allgemein würde?“ Diese neue Definition widerspricht indessen wiederum den beiden vorhergegangenen Definitionen des Tendierens. Denn die Wirkung der allgemein gedachten Handlungsweise ist in der That sowohl verschieden von der Wirkung, welche die Handlungsweise hervorbringt, wenn sie (nach der ersten Definition) allein bestimmend wirkte, als auch von der beabsichtigten Wirkung (zweite Definition).

Ganz deutlich wird dieser Sachverhalt an Paulsens Beispiel der Barmherzigkeit. Nehmen wir Barmherzigkeit zunächst im Sinne der dritten Definition, dann lautet die Frage: „Welcher Erfolg würde eintreten, wenn jeder, wo er menschliches Elend sieht, es auch lindern würde“. Die Befürchtung ist gerechtfertigt, dass der Erfolg eine Armee von heuchlerischen, arbeitsscheuen Vagabunden sein würde. Dieser Erfolg wäre nicht im Sinne menschlicher Wohlfahrt, und Barmherzigkeit darum eine verwerfliche Handlungsweise.

¹⁾ Vergl. S. 375 f. dieser Abhandlung.

²⁾ Vergl. S. 382 f. dieser Abhandlung.

Im Sinne der zweiten Definition handelt es sich darum, ob die Absicht, menschliches Elend zu lindern, gut ist, d. h. ob der Zweck, die Linderung menschlichen Elends, die Wohlfahrt fördert. Diese Frage müsste Paulsen bejahen.

Wieder zu einem anderen Ergebnis führt uns die Anwendung der ersten Definition. Wie schon bemerkt, giebt es keine „Handlung“, die ihren Erfolg allein bestimmt, da die Wirkung jeder „Handlung“ zugleich bestimmt ist durch die Umstände, die verfügbaren Mittel und schon durch unsere körperliche Organisation¹⁾. Die „Handlung“ bestimmt also für sich allein keinen Erfolg, als den, den sie in dem bestimmten Falle hat. Je nach der Wirkung, die sie im einzelnen Falle hat, ist demnach Barmherzigkeit gut bzw. böse.

In jenem Beispiel nun berücksichtigt Paulsen die dritte Definition gar nicht, sondern er nimmt das „Tendieren“ zunächst im Sinne der ersten Definition. Barmherzigkeit ist gut, denn wenn auch der „Tugend zufällig die äussere Wirkung abgeschnitten ist, ihre Tendenz bleibt dieselbe“. Gleich aber schiebt sich die zweite Definition unter, indem Paulsen weiterhin sagt „der Samariter bliebe doch ein guter Mensch, weil wir stillschweigend dazu denken, wenn er nahe wäre und helfen könnte, dann wäre seine Gegenwart wohlthätig“. Die zweite Definition ist mit dem „guten Menschen“ dazugesetreten, denn hier wieder kann das „Etwas“ das gut ist, nur die „Willensrichtung“ sein, und auf diese Auslegung müssen wir mit Paulsen schliesslich rekurriren.

Aus diesen Erörterungen scheint zur Genüge hervorgegangen zu sein, dass Paulsen zwischen drei Bedeutungen des Tendierens schwankt und demgemäss bei ihm nicht weniger als drei Gründe der sittlichen Bewertung miteinander konkurriren, da, wie gezeigt wurde, die sittlichen Bewertungen in einem einzelnen Falle, je nach der Bedeutung, die man nach Paulsen dem „Tendieren“ giebt, sich diametral gegenüberstehen können.

Ausserdem aber will Paulsen ausdrücklich auch zwei Standpunkte der sittlichen Beurteilung aufstellen, nämlich: „Jede Handlung giebt zu einem doppelten Urteil, einem subjektiv-formalen über die Gesinnung der Person und einem objektiv-materialen über die Handlungsweise selbst Veranlassung; dort

¹⁾ Vergl. S. 370 dieser Abhandlung.

fragen wir nach dem Motiv, hier nach den in der Natur der Sache liegenden Wirkungen“ ¹⁾).

Sehen wir aber, ob es wirklich bei jeder Handlung ein doppeltes moralisches Urteil giebt. Paulsen kennt ursprünglich nur die erste Definition des „Tendierens“ und die entsprechende sittliche Bewertung. Dann ist eine andere Bewertung der Persönlichkeit, als die der Handlungsweise, logisch unmöglich. Nach Paulsen wäre es denkbar, dass eine Persönlichkeit als sittlich gut bewertet werden könnte, während ihre Handlungsweise sittlich böse ist, und umgekehrt müsste die Handlungsweise eines sittlich verderbten Menschen als sittlich gut bewertet werden können. Nun fließt aber jede Handlungsweise aus einem wollenden Menschen bzw. Persönlichkeit. Und wenn die Handlungsweise sittlich gut bzw. sittlich böse ist, so muss auch die Persönlichkeit, die auf diese Handlungsweise „tendiert“, nach Paulsens erster Definition sittlich gut bzw. sittlich böse sein. Die erste Definition Paulsen's würde demnach nicht zu einem doppelten moralischen Urteil Veranlassung geben.

Dann fragt es sich weiter, wie es mit der doppelten Betrachtungsweise steht, wenn die zweite Definition des „Tendierens“ vorausgesetzt ist. In dieser Fassung ist das Motiv oder die Absicht das Massgebende, denn das Motiv jeder Handlung ist die auf den Endzweck gerichtete Absicht. Nach Paulsen's Definition ist nun diese Absicht gut, falls der Endzweck, auf den sie „tendiert“, die menschliche Wohlfahrt bei seiner Verwirklichung fördern würde. Dies ist aber bei jedem Endzweck der Fall, und daher müsste jede auf einen Endzweck gerichtete Absicht auch gut sein.

Um dies an einem recht drastischen Beispiel zu zeigen, nehmen wir die Handlung eines Räubers. Der Räuber überfällt einen reichen Reisenden, nimmt ihm sein Geld ab und verwendet dieses für seine darbende Familie. Er raubt also aus dem Motiv, menschliches Elend zu lindern, d. h. dies ist seine auf den Endzweck gerichtete Absicht. Diese Absicht hat „ihrer Natur nach“ die Tendenz, menschliches Elend zu lindern, ist also nach Paulsen gut.

¹⁾ Bd. I, S. 202 f.

Wenn also, wie Paulsen sagt, das subjektiv-formale Urteil nach dem Motiv, d. h. der auf einen Endzweck gerichteten Absicht frägt und darnach die Persönlichkeit wertet, so muss, da diese Absicht immer gut ist, nach Paulsen auch der Räuber ein guter Mensch sein; überhaupt ist jeder Mensch ein guter Mensch, weil der Endzweck, auf den seine Willensrichtung „tendiert“, stets ein der menschlichen Wohlfahrt dienender ist.

Daraus ergibt sich wiederum, dass, da nach Paulsen's Definition das subjektiv-formale Urteil immer positiv ausfällt, es eigentlich gar kein sittliches Urteil ist. Wir brauchen dann nach einem subjektiv-formalen Urteil überhaupt nicht mehr zu fragen, da wir ja wissen, dass das Motiv, d. h. die auf den Endzweck gerichtete Absicht, immer gut ist. Es hat aber keinen Sinn, da von einem doppelten moralischen Urteil zu reden, wo in jedem Falle die eine Seite dieses doppelten Urteils immer gleichbleibt, d. h. Wertunterschiede gar nicht aufweist.

Da aber das sittliche Urteil immer ein Werturteil ist, so bliebe also von der doppelten Beurteilung Paulsens doch wieder nur die über die Handlungsweise übrig, die nach den „in ihrer Natur liegenden Wirkungen“ von Paulsen gewertet wird. Alleiniger Gegenstand der ethischen Beurteilung ist sonach doch wieder die „Handlungsweise“, die wir bezeichnen können als „die Art, wie ich eine Absicht ausführe“. Acceptieren wir dabei gleichzeitig den dritten Begriff des „Tendierens“, so wird ihr Wert durch folgende Erwägung bestimmt: „Welcher Erfolg im Sinne menschlicher Wohlfahrt würde eintreten, wenn Jeder seine Absicht in dieser Weise ausführte“. Ob dieser dann eintretende Erfolg die menschliche Wohlfahrt wirklich fördern würde, oder nicht, bestimmt den ethischen Wert der Handlungsweise. Ob er sie im einzelnen Falle thatsächlich fördert, darauf kommt es nach Paulsen zunächst nicht an.

Dieses Kriterium ist aber unmöglich, weil es einen Widerspruch in sich selbst enthält. Es wäre z. B. denkbar, dass rücksichtsloser, aber kluger Egoismus die menschliche Wohlfahrt am Meisten förderte. Dennoch wäre dieser Egoismus zweifellos unsittlich. Nach der Fassung jenes Kriteriums müsste ein solcher Egoismus **sittlich sein**.

P. missversteht hier sich selbst, indem er den entscheidenden Punkt übersieht. Wenn der sittliche Wert einer Handlungsweise davon abhängt, ob dieselbe, allgemeingültig gedacht, die menschliche Wohlfahrt fördern würde, so muss der wollende Mensch, ehe er weiss, ob er sittlich handelt, zweifellos seine Handlungsweise darauf prüfen, ob sie diesem Kriterium entspricht. Im bejahenden Falle muss er konsequenterweise wollen, dass sich Jeder grade so verhalte, weil dann die menschliche Wohlfahrt umso mehr gefördert wird. Wer sich also nach dem Kriterium der allgemeingültigen Handlungsweise wollend entscheidet, der muss zugleich wollen, dass Jedermann sich in derselben Weise verhalte. Will er Letzteres nicht, so giebt er ja zu, dass diese Handlungsweise, allgemein geübt, die menschliche Wohlfahrt nicht fördern würde, und dann entspricht seine Handlungsweise auch dem obigen Kriterium nicht mehr, ist also unsittlich. Wer sich sittlich verhält, der muss auch wollen können, dass Jeder sich in gleicher Weise verhalte. Dieser Satz folgt notwendigerweise aus dem obigen Kriterium, wenn wir es richtiger verstehen als P. thut; und nach diesem Satze ist der Egoismus zweifellos unsittlich, denn Niemand kann — das ist psychologisch unmöglich — wollen, dass ihm gegenüber mit rücksichtslosem Egoismus gehandelt werde.

Die 3. Paulsen'sche Definition stellt sich damit schliesslich dar als das missverstandene Kant'sche oberste Sittengesetz; es gilt gegen sie dasselbe, was diejenigen, die Kant im Sinne dieses Missverständnisses umgedeutet, gegen Kant vorgebracht haben und was auch hier bezüglich des Egoismus vorgebracht worden ist. Während Kant aber die Konsequenzen der ersten Formulierung durch die erneute Formulierung mit der Betonung des „muss wollen können“ gezogen hat und daher durch obigen Einwand nicht mehr getroffen wird ¹⁾, hat Paulsen seine Formulierung nicht rectificiert. Ausserdem verschiebt er in der Folge fortwährend den Begriff der „Handlungsweise“. Im Übrigen ist bis jetzt klar geworden, wie der Verfasser durch die Mehrdeutigkeit aller Begriffe, die er einführt, insbesondere den des „Tendierens“ sich fortwährend widerspricht.

¹⁾ Vergl. S. 358 ff. dieser Abhandlung.

Diese Widersprüche sollen an dem jetzt folgenden Beispiele Paulsen's nochmals gezeigt werden¹⁾. „Der hl. Crispin stahl Leder und machte daraus für arme Leute Schuhe. Für sich hätte er nie das Geringste genommen, aber da er arme Kinder mit wunden Füßen sah, konnte er es nicht mit ansehen und nahm, da er selbst nichts hatte, dem reichen Händler ein Stück Leder, um jenen zu helfen. Nicht ohne einiges Widerstreben, wollen wir annehmen; auch er hatte das Gebot „du sollst nicht stehlen“ gelernt. Aber so gross war in ihm die Barmherzigkeit, dass er die Gefahr des Galgens auf sich nahm. Was hilft auch, so mochte er überlegen, dem reichen Wucherer sein Gut? Es bringt ihn ja nur in die Verdammnis. Vielleicht rechnet ihm Gott in seiner Barmherzigkeit die Wohlthat, die er unfreiwillig erweist, an. Und so ging er hin und nahm mit gutem Gewissen, so viel er brauchte. Ist nun Barmherzigkeit und guter Wille überhaupt gut, so werden sie auch hier gut sein. Die subjektiv-formale Auffassung kann nicht zu einem anderen Resultat kommen: Der Wille des Crispinus, der mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen anderen diente, war ein guter Wille.

Objektiv betrachtet stellt sich die Handlungsweise allerdings dar als Diebstahl, Wegnahme fremden Eigentumes ohne Einwilligung des Eigentümers, und diese Handlung hat der Natur der Sache nach Wirkungen, die für die menschliche Wohlfahrt höchst bedrohlich sind. Würde die Handlungsweise allgemein, handelte jedermann nach der Maxime: falls nach meiner Ansicht irgendwelche Güter grösseren Nutzen stiften können, wenn sie in anderen Besitz übergehen, als in welchem sie sich befinden, dann ist es mein Recht oder meine Schuldigkeit, sie auch ohne Einwilligung des Eigentümers in den anderen Besitz überzuführen, was würde die Folge sein? Offenbar die vollständige Aufhebung der Eigentumsordnung; wodurch zugleich der Antrieb, Eigentum zu erwerben, schwinden und menschliche Lebensgestaltung unmöglich würde. Die Wirkungen, die in der Natur jener Handlungsweise liegen, sind also zerstörende und darum ist sie schlecht. Und für so gefährlich wird sie überall gehalten, dass sie als Diebstahl verboten und bestraft wird. Wäre Crispinus vor den Richter geführt worden, so hätte ihn dieser ohne Bedenken verurteilen müssen. Und nicht bloß nach formellem Recht, auch als Gesetzgeber könnte

¹⁾ S. 208.

er nicht anders urteilen. Er würde nicht zu Gunsten des Crispinischen Diebstahls eine Klausel in das Gesetz einfügen in der Form: doch ist der Eingriff in fremdes Eigentum straflos, wenn dadurch einem Dritten ein Vorteil verschafft wird, der den Verlust des Eigentümers überwiegt. Sondern die Formel: Fremdes Eigentum zu nehmen, ist strafbar, gilt unbedingt. Höchstens können mildernde Umstände angenommen werden. Und der Richter könnte seinem Spruch nachträglich eine private Erklärung folgen lassen: es that mir leid, dich verurteilen zu müssen; ich sehe, du meinst es gut. Aber du hast die Sache falsch angefangen, davon möchte ich dich überzeugen, damit du nicht denkst, es sei dir Unrecht geschehen. Und er könnte ihm dann zeigen, wie seine Handlung, so unschuldig sie zunächst aussehe, doch mit der allgemeinen Wohlfahrt schlechterdings nicht verträglich sei“. Dieses an Antinomien besonders reiche Beispiel ist charakteristisch für die Methode der Paulsen'schen Ethik und darum auch so ausführlich wiedergegeben. Es soll versucht werden, noch einmal an diesem speziellen Beispiel das Widerspruchsvolle der hier vorliegenden Ethik hervorzuheben.

Paulsen meint zunächst, die subjektiv-formale Beurteilung könne hier nur zu dem Resultat kommen: Crispin habe gut gehandelt, da sein Wille ein guter gewesen sei. Ich glaube nun nicht, dass die formale Betrachtung so urteilen wird. Was hier P. den guten „Willen“ nennt, ist nur eine gute Absicht und gerade Kant, auf den Paulsen in erster Linie doch abzielen muss, hat sich aufs Energischste gegen die Identifikation von Absicht und gutem Willen gewehrt. Er sagt darüber¹⁾: „Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der **Absicht**, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der **Maxime**, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloss von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem Vorigen klar“. Was also Kant hier

¹⁾ Gr. z. M. d. S. S. 18. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

als Gegenstand der sittlichen Beurteilung bezeichnet, ist die *Maxime* als Prinzip des Wollens, nicht die einzelne Absicht. In unserem Beispiel hat Crispin die Absicht der Linderung menschlichen Elends, die Absicht, sich von dem erbärmlichen Anblick zu befreien, denn er „konnte es nicht mit ansehen“; als Hemmungen kommen dann andere Motive in Betracht, das Motiv der Achtung vor fremdem Eigentum, das Motiv, dass dem Bestohlenen im Himmel Lohn und Ersatz zu teil werde, wodurch das Motiv „Diebstahl“ wieder abgeschwächt wird, ferner das Motiv der Aussicht auf den Galgen. Trotz alledem entschied er sich für den Diebstahl, weil „die Barmherzigkeit in ihm so gross“ war, dass ihn selbst der Galgen nicht schreckte. Ist dieser Crispin ein schlechter Kerl? so fragt Paulsen. Nein, denn er hätte für sich nicht das Geringste genommen.

Wenn wir Paulsen's Gedankengang folgen, dann können wir auch die Absicht, seine eigenen erfrorenen Füsse zu bekleiden, nur „gut“ nennen, denn ihre Verwirklichung dient zweifellos der eigenen und somit der menschlichen Wohlfahrt. In den Absichten — ob jemand die eigenen, oder die Füsse armer Kinder bekleiden will —, kann kein Wertunterschied liegen, der aber für Paulsen doch wieder zu bestehen scheint. Crispin hat aber auch erwogen, dass der reiche Wucherer nicht nennenswert geschädigt wird, und dass die Aussicht auf jenseitige Vergeltung seitens des Bestohlenen besteht. Auch hier widerlegt sich Paulsen selbst; denn während er vorher behauptet hat, die subjektiv-formale Beurteilung frage nur nach **dem** Motiv — und **das** Motiv war hier die **Absicht**, arme Kinder zu kleiden — nennt er jetzt, indem er diese letzten Erwägungen in den „Willen“ einschliesst, den Willen des Crispin einen guten Willen. Dieser Wille war also, so geht aus Paulsen hervor, gut, zunächst, weil die Absicht gut war, ferner, weil Crispin erwogen hat, dass die Ausführung dieser Absicht in diesem einzelnen Falle keine ungünstigen Wirkungen für die menschliche Wohlfahrt in sich schliesst; er diene Anderen „mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen“. Darum nennen wir Crispin einen guten Menschen; d. h. wie aus dem Gesagten hervorgeht, weil wir **die** Motive seines Willensentscheides, so wie sie darin zum Ausdruck gelangen, nicht verurteilen.

Aber, so meint Paulsen, die Handlung des Crispin giebt noch zu einem andern Urteil Veranlassung, denn die *Maxime* „falls nach

meiner Ansicht irgend welche Güter u. s. w.“¹⁾ würde die Aufhebung der Eigentumsordnung zur Folge haben und damit menschliche Lebensgestaltung unmöglich werden, d. h. objektiv betrachtet, stellt sich die Handlung als Diebstahl dar und darum ist sie schlecht.

Auch hierin liegen verschiedene Unklarheiten, besonders in Bezug auf den Begriff der „Handlungsart“. Zunächst sagt Paulsen, die Handlungsart ist schlecht wegen der Wirkungen, denn diese Wirkungen würden, wenn Diebstahl allgemein würde, in der Aufhebung des Eigentumsrechtes bestehen. Diese Wirkung aber würde menschliche Lebensgestaltung unmöglich machen. Woher weiss dies der Verfasser so genau?

Die Wirkungen, die die Aufhebung des Eigentumsrechtes haben würde, sind mit Sicherheit überhaupt nicht voranzusehen, und Crispin könnte z. B. mit ebenso viel Recht wie Paulsen sagen, dass er gerade in der Aufhebung des Eigentumsrechtes eine Förderung menschlicher Lebensgestaltung erblicke. Dann aber wäre, auch objektiv betrachtet, die Handlungsweise des Crispin doch wieder nicht verwerflich. Und wenn Paulsen der Ansicht ist, dass die Wirkungen des Diebstahls, wenn er allgemein würde, schlechte im Sinne der menschlichen Wohlfahrt seien, Crispin aber das Gegenteil behauptet, so muss doch zugestanden werden, dass wir ebenso wenig voraussehen können, wie Crispin, welche Wirkungen für die menschliche Wohlfahrt mit Sicherheit eintreten. P. hält sie z. B. für zerstörend, Crispin für das Gegenteil. Wer hat nun Recht, bzw. wo ist für Paulsen das Kriterium, das hier „objektiv“ entscheidet?

Eine andere Unklarheit liegt in folgendem: Die Handlung Crispin's ist Diebstahl. Was heisst hier „Handlung“? Es kann hier erstens heissen: Das äussere Geschehen, also das Tragen des Leders. Dieses nun kann nicht verwerflich sein, denn es ist ja auch nicht verwerflich, sobald ich das Leder etwa geschenkt erhalte. Das äussere Geschehen bleibt aber in beiden Fällen dasselbe.

Ferner kann „Handlung“ auch im Sinne von „Erfolg“ aufgefasst werden. Da aber von dem „Erfolg“ dieses äusseren Geschehens keine Rede sein kann, so bleibt für das Wort Handlung zunächst die Bedeutung „die gewollte Handlung“, denn jede

¹⁾ S. S. 376 f. dieser Abhandlung.

Handlung hat in einer wollenden Persönlichkeit ihren Grund. Der Diebstahl ist eine „Handlung“, die darin besteht, dass ich „fremdes Eigentum ohne Einwilligung des Eigentümers“ wegnehmen will. Es ist also hier eine „Willensrichtung“ vorhanden, deren Zweck bezw. Erfolg, nach dem sie „tendiert“, in der „Wegnahme fremden Eigentums ohne Einwilligung des Eigentümers“ besteht. Eine solche Willensrichtung ist nach Paulsen der Wirkungen bezw. des Erfolges wegen, die „in ihrer Natur“ liegen, schlecht. Daraus erhellt zunächst, dass das, was an „Handlungsweisen“ „tendiert“, stets der Wille ist und etwas Anderes an der Handlungsweise überhaupt nicht „tendiert“. Dann ist aber der Wille des Crispin doch wieder kein „guter“ Wille, denn er hat ja doch den Diebstahl auch **gewollt** und das ist ja eine Willensrichtung, die nach P. „höchst bedrohliche Wirkungen“ für die menschliche Wohlfahrt hat. Hier scheint jedes Kriterium, das das vorliegende Werk für die ethische Beurteilung giebt, zu versagen. Denn einesteils war die Absicht des Crispin eine gute, weil sein Endzweck ein guter war. Diese Thatsache trifft aber, wie wir gesehen haben, auf jeden Endzweck zu, Crispin kann also nicht deshalb ein guter Mensch genannt werden. Die Willensrichtung aber, die zur Ausführung der Absicht führte, war nach P. schlecht. Crispin müsste also darnach wieder ein schlechter Mensch sein.

Damit ist aber auch die Behauptung widerlegt, das subjektiv-formale Urteil, das auf die Absicht sich bezieht, sei das über die Gesinnung der Person, denn dann ist auch die Gesinnung des Räubers gut. Die beiden Fälle aber, der des Crispin und der des Räubers, weisen vollkommene Analogie auf. Auch die *Maxime* des Räubers ist dieselbe, wie die des hl. Crispin, wenigstens so, wie sie Paulsen giebt. Der Räuber ist also auch kein schlechter Kerl, er „hat die Sache nur falsch angefangen“, „er hat es gut gemeint“¹⁾.

Im Folgenden kommen wir auf eine weitere Ungenauigkeit Paulsens. „*Maxime*“ kann hier doch wohl nur heissen, die Art, wie ich einen Willensentscheid begründe. Die Begründung des Willensentscheides enthält natürlich alle Erwägungen, die dafür in Betracht kommen, und da die That, die aus dem Willensentscheid fliesst, der Diebstahl ist, also mit erwogen wurde, so müsste die

¹⁾ Vergl. S. 375 dieser Abhandlung.

„Handlungsweise“ Crispin doch zur Last gelegt werden. Er hat sie gewollt, und wenn der Diebstahl unbedingt verwerflich ist, so ist diese Willensrichtung des Crispin auch verwerflich. So meint es wohl auch P., aber dann ist er eben in der Aufstellung der Maxime des Crispin nicht korrekt. Crispins Maxime war, vollständig gesagt: „Wenn einem schwere Not Leidenden nur durch Diebstahl geholfen werden kann und die Schädigung des Bestohlenen gering ist im Verhältnis zu der Linderung des menschlichen Elends, das dadurch erreicht wird, so darf der Diebstahl geschehen.“ Diese Maxime würde vielleicht als allgemeines Gesetz immer im Sinne der menschlichen Wohlfahrt wirken. Sie erfüllt also alle Forderungen, die P. an die ethische Handlungsweise stellt. Warum die Formel: Eingriff in fremdes Eigentum ist strafbar, unbedingt gelten soll, ist nicht einzusehen. Es kann sogar unter Umständen sittliche Pflicht sein, fremdes Eigentum zu verletzen. Etwa im Kriege: Es sind Verwundete und Kranke zu pflegen, man befindet sich in Feindesland und der Apotheker weigert sich, die erforderlichen Medikamente gutwillig herzugeben. Gilt auch hier die Formel, dass der Eingriff in fremdes Eigentum strafbar sei, unbedingt? Dann wäre es sittliche Pflicht, die Verwundeten und Kranken leiden und verkommen zu lassen, nur, damit kein fremdes Eigentum verletzt werde.

So hat es aber Paulsen offenbar nicht gemeint, denn in einem weiteren Kapitel sucht er nachzuweisen, dass der Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgehe, nämlich die Wohlfahrt, oder die vollkommene Lebensgestaltung der Menschheit, die Mittel heilige. „Eine Handlung, die jenes Ziel befördert, ist nicht bloss erlaubt, sondern gut und notwendig“¹⁾. Damit wird aber die ganze Beweisführung gegen den hl. Crispin hinfällig, denn Paulsen hat selbst angenommen, dass C. nur den Zweck der menschlichen Wohlfahrt im Auge gehabt hat. Und er behauptet weiterhin, dass eine Wegnahme fremden Eigentums, die weder der Gemeinschaft durch das Beispiel, noch dem Dieb durch Gewährung schade, dagegen höchst wichtigen Nutzen stifte, kein Diebstahl sei. „Objektiv betrachtet“, ist es aber in jedem Falle (nach Paulsen wenigstens) doch „Diebstahl“ und darum nach P. „schlecht“.

¹⁾ S. 208 ff. Bd. I.

Im Folgenden sollen die Ungenauigkeiten im Beispiele des heiligen Crispin nochmals zusammengefasst werden.

1. Subjectiv-formal wird die Gesinnung beurteilt, d. h. das Motiv der Handlung. Dieses Motiv ist, wie jede Absicht, d. h. jeder Endzweck einer Handlung, immer gut. Im Beispiel selbst nun giebt Paulsen als Gesinnung nicht **das** Motiv, sondern eine ganze Reihe von Motiven bezw. Erwägungen an.

2. Objektiv-material wird die Handlungsweise beurteilt, d. h. ihrer „Tendenz“ nach. Diese „Tendenz“ ist aber, wie wir sahen, die Tendenz im Sinne der „Willensrichtung“, da die Handlung ja gewollt ist. Daraus würde sich die Consequenz ergeben haben, auch diese „Willensrichtung“ mit unter die Erwägungen zu ziehen, die P. als Gesinnung zusammenfasste. Einestheils thut dies P., indem er solche Erwägungen zu einer „Maxime“ vereinigt. Die Maxime ist aber inkorrekt, weil sie nicht alle für diesen Fall in Betracht kommenden Umstände berücksichtigt. Mit anderen Worten, Paulsen hat ganz willkürlich einen Teil der Erwägungen, die den Willensentscheid Crispin's bestimmen, in die „Gesinnung“, einen anderen Teil in die „Handlungsweise“ verlegt. Ein weiterer Widerspruch des Ethikers liegt darin, dass er durch Aufstellung einer Maxime implicite zugiebt, dass keine „Handlungsweise“ oder, wie wir sagen können, „Willensrichtung“ den Erfolg allein bestimmt und daher auch nicht allein für sich beurteilt werden kann. Trotzdem greift er in dem „objectiv-materialen“ Urteil aus der Maxime allein den Diebstahl heraus und nennt deshalb die „Handlungsweise“ schlecht.

Schliesslich aber wendet er in dem Beispiel bald den einen, bald den anderen Begriff des „Tendierens“ an.

„Der Zweck heiligt die Mittel“.

Im vorigen Beispiel war die Rede davon, dass nach P. der Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgehe, die Mittel heilige, d. h., dass jede Handlung, die dieses Ziel befördere, gut und notwendig sei.

Mit diesem Satze wirft P. auch den dritten Begriff des „Tendierens“ um, denn wenn jede Handlung, die das höchste Ziel befördert, gut und notwendig ist, so hängt ja ihr Wert von dem thatsächlichen Erfolg ab, während vorher gesagt wurde, nicht der thatsächliche Erfolg sei massgebend, sondern der in der Natur der Handlungsweise; d. h. wenn diese allgemein

gedacht wird, liegende, und deshalb war gerade die Handlung des Crispin schlecht genannt worden, obwohl sie das höchste Ziel befördert hat. Überhaupt trifft auf Crispin das Kriterium „ist der Erfolg nicht irgend ein Zweck, sondern der Zweck, so heiligt er die Mittel“, zu. Trotzdem nennt P. die Handlungsweise des Crispin schlecht.

Abgesehen von diesen Bedenken bleiben auch gegen den Satz Paulsen's „der Zweck heiligt die Mittel“ Einwände und zwar Einwände von Paulsen contra Paulsen. Wenn der Zweck die Mittel heiligt, dann hat Paulsen diesen Satz schon als allgemeingültig aufgestellt und er kann nicht verlangen, dass in einem Fall, in dem dieser höchste Zweck zweifellos ist, das Mittel nochmals auf seine Allgemeingültigkeit geprüft werde. Hält nämlich dieses Mittel die Prüfung auf Allgemeingültigkeit nicht aus, so kann der Satz, dass der höchste Zweck die Mittel heilige, nicht richtig sein, denn er lässt dann ja Ausnahmen zu. Ein Paulsen'sches Beispiel mag auch hier dienen. Sand, der Mörder Kotzebue's handelte, soviel sich aus seinen Briefen und Zeugnissen seiner Freunde erkennen lässt, in dem festen Glauben, sich für sein Volk zu opfern¹⁾. Die Wohlfahrt seines Volkes war ihm zugleich die Wohlfahrt der Menschheit, denn, wieder nach Paulsen, sein Handeln hatte, indem es Deutschland von einem Verräter befreite, die Tendenz, im Sinne der Wohlfahrt der Umgebung des Handelnden zu wirken, war also gut. Bei dem höchsten Zweck, den er im Auge hatte, wenigstens sah er dies als höchsten Zweck an, durfte er die Mittel wählen, wie er wollte. Seine Handlung hat auch jenes Ziel befördert. Sie war also gut und notwendig. Dennoch sagt Paulsen, diese Handlung ist objektiv betrachtet, im höchsten Masse verwerflich. Warum, weil sie allgemein gedacht, dazu führen würde, dass jeder sich zum Richter über Leben und Tod seiner Nebenmenschen aufwerfen würde. Zu dieser Überlegung hat der Verfasser offenbar kein Recht, denn wenn der höchste Zweck, der hier vorliegt, das Mittel heiligt, und dieses Mittel den Zweck wirklich erfüllt, dann ist es müssig, dieses noch auf Allgemeingültigkeit zu prüfen. Ist es aber nötig, dieses Mittel doch zu prüfen, dann gilt der Satz „der Zweck heiligt das Mittel“ eben nicht. Wenn das Eine richtig ist, muss das Andere falsch sein; beide Sätze schliessen einander offenbar aus.

¹⁾ Siehe S. 204. (System der Ethik.) Bd. I.

Lässt man diese Betrachtungen ausser Acht, so kann der Satz „der Zweck heiligt die Mittel“ auch noch anders aufgefasst werden.

Nehmen wir an, der beabsichtigte Zweck ist die Wohlfahrt der Menschheit. Die Mittel sind die „Handlungsweise“ des Menschen. Auf die Wirkung, die diese Handlungsweise im einzelnen Falle hat, kommt es nicht an, sondern darauf, ob sie, allgemeingültig gedacht, im Sinne der menschlichen Wohlfahrt wirke. Eine „Handlungsweise“ kann indessen allgemeingültig gedacht, Wirkungen haben, die dem höchsten Zweck zuwiderlaufen und so würde der höchste Zweck ja nicht mehr gefördert, sondern die Mittel würden in Wirklichkeit einem anderen Zwecke zu dienen tendieren, der nicht der höchste ist und sie darum nicht heiligt. Der Satz kann also verstanden werden: Der Zweck heiligt alle Mittel bzw. Handlungsweisen, die, allgemeingültig gedacht, in ihren Wirkungen, dem Zweck nicht zuwiderlaufen oder ihn hindern.

Auch gegen diese Formulierung bleiben die Bedenken bestehen, weil damit alle Fälle ausgeschlossen wären, bei denen die Handlungsweise, wie z. B. Lüge, „ihrer Natur nach“ zwar böse ist, aber das Ziel nicht nur fördert, sondern zu dessen Erreichung sogar notwendig ist. Diese Fälle will aber Paulsen nicht ausschliessen, denn er verteidigt selbst die Notlüge¹⁾.

Paulsens Meinung ist demnach „der Zweck heiligt die Mittel, aber er heiligt sie auch manchmal nicht“. Der Satz ist also wahr und auch nicht wahr. Er muss eben in jedem Falle „richtig“ verstanden werden. Wie man dies macht, scheint P. im Folgenden andeuten zu wollen.

Im Vorstehenden liegt gleichzeitig ein Widerspruch Paulsens gegen seine eigene „teleologische“ Betrachtungsweise. Diese sollte „richtig“ so verstanden werden, dass nicht die thatsächlichen Folgen, sondern die der Natur der „Handlungsweise“ nach eintretenden Wirkungen für die Beurteilung massgebend sind. Wenn aber die Handlung, die das höchste Ziel befördert, „gut und notwendig“ ist, so entscheiden in diesen Fällen, doch wieder die thatsächlichen Folgen.

¹⁾ S. 187 ff. Bd. II. Vergl. auch diese Abhandlung. S. 386 f.

Aufgabe der Ethik und Paulsens sittlicher Wertmassstab.

Die Mängel der vorliegenden Ethik bestehen der Hauptsache nach in der Vieldeutigkeit, mit der Paulsen die Begriffe, Gesinnung, Wille, Willensentscheid, Willensrichtung, Handlung, Handlungsweise, Verhaltensart u. s. w. gebraucht oder auch unter einander verschiebt. Solche Mängel finden sich auch in dem, was P. über die Aufgabe der Ethik sagt. Die Forderung „gewissenhaft handeln“ genügt Paulsen nicht, er will auch sagen, was die Pflicht wirklich gebietet, d. h. die Handlungen bestimmen, die von der Pflicht gefordert werden. Handlung ist hier, so scheint es, das, was von mir gethan wird, d. h. die That, die aus meinem Willensentscheid fließt. Nun sollte man meinen, dass, da es für Handlungen in diesem Sinn kein festes Kriterium giebt — denn über ihren Wert entscheiden ja auch oft die tatsächlichen Folgen —, es nicht Aufgabe der Ethik sein könne, diese Handlungen nach „ihren Beziehungen zum höchsten und letzten Gut“ zu werten, weil diese Beziehungen sich mit den einzelnen Fällen ja verändern. Diese Veränderungen aber sind doch massgebend für den ethischen Wert der „Handlungsweisen“, nach Paulsen wenigstens. Derartige Schwierigkeiten bestehen indessen für unseren Autor nicht. Er betrachtet die „Handlungsweisen“ ganz für sich allein und findet, die wesentliche Aufgabe der Ethik sei, diese „Handlungsweisen“ auf Grund der Causalzusammenhänge darzustellen, die sie in ihren Beziehungen zum höchsten und letzten Gut haben. „Sie giebt dergestalt allgemeine Regeln, etwa in der Art, wie die medizinische Diätetik für den Körper, die Ethik für die geistig-sittliche Gestaltung des Lebens“¹⁾. „Diese allgemeinen Regeln finden ihren Ausdruck in der „objektiven Sittlichkeit“ des Volkes, wie sie dem Einzelnen durch Erziehung und Beispiel, Lob und Tadel während des ganzen Lebens eingeprägt werden. Allerdings giebt es Fälle, in denen der Bruch dieser Sittengesetze notwendig wird, aber es lässt sich objektiv nicht beweisen, dass ein solcher Fall vorliegt“²⁾. Es wird nie möglich sein, zu beweisen, dass die Summe aller schlechten Wirkungen durch die als nächstes Ziel erstrebte Wirkung überwogen wird. Wer also das Gesetz bricht, handelt auf eigene Gefahr.

¹⁾ S. 19 ff. Bd. I.

²⁾ S. 19 ff. Bd. I.

Sicher geht, wer innerhalb des Gesetzes sich hält.“¹⁾ „Freilich sind es nicht immer die starken Naturen, die am Meisten die Sicherheit schätzen“.

Darnach hätte die Ethik eine Summe von materialen Forderungen, eine Art sittlichen Katechismus aufzustellen, von dessen Befolgung die sittliche Beurteilung abhängt. Wer sich genau an diese Vorschriften hält, „geht auf alle Fälle sicher“, d. h. er handelt sittlich. Doch auch hier giebt Paulsen Ausnahmen zu, in denen der Bruch dieser Vorschriften sogar notwendig sei. Notwendig kann hier nur sittlich notwendig heißen. Wer indessen das sittlich-Notwendige unterlässt, handelt sicherlich nicht sittlich, und Letzteres ist darnach sogar für den möglich, der die Vorschriften des sittlichen Katechismus genau befolgt. Mit der Sicherheit für den, „der innerhalb des Gesetzes sich hält“, ist es sonach recht übel bestellt. Lassen wir wieder ein Beispiel reden:

Ich führte den Fall an, in dem für verwundete oder kranke Krieger Medikamente gegen den Willen des Eigentümers entnommen werden. Sie werden gestohlen. Stehlen ist indessen unsittlich. Aber die Verwundeten geraten in schwere Gefahr, wenn die Mittel zu ihrer Herstellung nicht beschafft werden. Die Handlungsweise, einen Mitmenschen verkommen zu lassen, ist ebenfalls unsittlich. Wie muss der Mensch sich also verhalten? Stehlen darf er nicht, denn die gute Wirkung in diesem Einzelfalle ist gleichgültig, es kommt auf die Wirkung an, die in der Natur der Handlungsweise liegt, und dass diese Wirkung böse ist, darüber hat uns Paulsen gerade belehrt. Und da der sicher geht, der sich innerhalb des Gesetzes hält, so stiehlt der dem Gesetze Gehorchende nicht und lässt den Verwundeten verkommen. Ja, das ist auch unsittlich; natürlich. Aber wenn jede Handlung, die ich hier vornehme, doch unsittlich ist, so ist ja ganz gleich, welche ich unterlasse. P. kann hier immer noch erwidern: Der Zweck, die menschliche Wohlfahrt, heiligt die Mittel, also auch den Diebstahl. Dann muss oder kann der Betreffende antworten: Mir ist gerade auseinander gesetzt worden, dass die Handlungsweisen objektiven Wert nicht durch die Wirkung im einzelnen Falle erhalten, sondern dass dieser Wert oder Unwert durch ihre Beziehung zum höchsten und letzten Gut bestimmt

¹⁾ Bd. I, S. 211 ff.

wird. Sie selbst haben diese Beziehungen des Diebstahls zum höchsten und letzten Gut als „böse“ festgestellt, und darum will ich den Diebstahl doch lieber unterlassen, denn, „sicher geht, wer innerhalb des Gesetzes sich hält“. Und wenn Sie sagen, dass ich damit eine höhere Pflicht, die der Erhaltung eines Menschenlebens versäume, so könnte ich dies zugeben, aber der heilige Crispinus hat doch auch um der höheren Menschenpflicht willen gestohlen, nämlich weil er die armen Kinder nicht erfrieren lassen wollte. Trotzdem sagten Sie, er habe verwerflich gehandelt. Aus diesem Zirkel finde ich mich nicht heraus und halte mich darum an Ihren Katechismus: Diebstahl ist verwerflich. Es ist in der That nicht einzusehen, wie P. sich dieser Beweisführung entziehen könnte, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten.

Für die Abweichungen von den Sittengesetzen hat Paulsen indessen noch eine andere Erklärung. Die Notlüge z. B., und das gilt auch für andere „ihrer Natur nach“ „böse“ Handlungsweisen, ist in den Fällen, in denen eine verderbliche Wirkung nicht stattfinden kann, erlaubt, ja „es ist nicht einmal notwendig, dass die Täuschung im Interesse des Getäuschten liege. Sie kann auch im eigenen Interesse geübt und ohne das geringste Bedenken allgemein gebilligt werden. Z. B. Eine alte Frau ist allein zu Hause; ein paar Strolche dringen herein; sie hat die Geistesgegenwart, den Namen ihres Mannes oder Sohnes zu rufen, und täuscht dadurch die Einbrecher. Weder sie selbst wird darüber Gewissensbisse empfinden, noch wird ihr jemand einen Vorwurf machen, selbst die Strolche würden nicht so rigoristisch sein, ihr die Lüge vorzuhalten“. ¹⁾ Gegen diese Beweisführung ist zweierlei einzuwenden: Erstens wird damit der Satz aufgegeben, wonach Handlungsweisen nach der Wirkung bewertet werden, die sie unter Voraussetzung der Verallgemeinerung haben, während hier wieder die Einzelwirkung beurteilt wird.

Zweitens aber sind diese nachteiligen Wirkungen „der Natur der Sache nach“ nicht „überhaupt“ ausgeschlossen²⁾. Es ist denkbar, dass die Räuber den Kniff der alten Frau durchschauen, oder dass sie den Kampf mit den männlichen Inwohnern des Hauses aufzunehmen bereit sind und die Frau aus Zorn über ihren Ruf töten. Dann hat die Notlüge eine „zerstörende“

¹⁾ Bd. II. S. 188.

²⁾ Bd. II. S. 189.

Wirkung gehabt, sie war also schlecht, sittlich verwerflich. Ohne die Notlüge, die in dem Ruf ihren Ausdruck fand, hätten die Einbrecher den Mord nicht begangen, sondern einfach geraubt. Es wird in der That keinen Fall geben, in dem eine schlimme Wirkung nicht mindestens möglich wäre. Schliesslich aber müsste Paulsen diese Beurteilung der Einzelwirkung folgerichtig auf alle anderen Handlungsweisen ausdehnen, die „allgemein gedacht“ zwar unsittlich sind, in Einzelfällen aber gute Wirkungen herbeiführen. Thut er dies aber, so wirft er alles bisher Gesagte um, denn dann hängt die Beurteilung doch wieder von der Einzelwirkung ab. Die Einzelentscheidung, so sagt Paulsen, bleibt denn auch notwendig „eine Aufgabe, die der Einzelne durch eigene Einsicht und eigenes Gewissen angesichts der konkreten Umstände lösen muss. Die Moral kann ihm nicht ein Schema in die Hand geben, nach dem er nun mit mechanischer Sicherheit die Sache erledigte, sie kann nur im Allgemeinen die Rücksichten andeuten, auf Grund deren die Entscheidung zu treffen ist“¹⁾. Wie muss ich mich also nach Paulsen entscheiden?

Die „Rücksichten“, die die Paulsen'sche Moral „andeutet“ sind die „Wirkungen, die die Handlungsweisen ihrer Natur nach zur Förderung der menschlichen Wohlfahrt zu erzeugen tendieren“. Wir wollen zunächst diese dritte Definition Paulsen's wieder für das Folgende annehmen.

Das höchste Gut „die menschliche Wohlfahrt“ wird dann bezeichnet als „die Bethätigung aller Tugenden und Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten“²⁾. Tugenden sind „habituelle Willensrichtungen und Handlungsweisen, welche die Wohlfahrt des Eigenlebens und des Gesamtlebens zu fördern tendieren“³⁾. Die Tugenden werden als Mittel zu diesem höchsten Ziele bezeichnet und das höchste Ziel als die Bethätigung dieser Tugenden. Dass dies eine Cirkelerklärung ist, giebt P. selbst zu, und er weiss als Verteidigung nur zu sagen, dass sich im Organischen die Sache ebenso verhalte. Auch hier seien Herz und Gehirn, Hände und Augen, Muskeln und Knochen zugleich Werkzeuge der Erhaltung leiblichen Lebens und zugleich Teile des Leibes. „So dient auch jede Tugend und Tüchtigkeit dem Ganzen als Organ, aber zugleich macht ihre Be-

¹⁾ Bd. II. S. 193.

²⁾ Bd. I. S. 248.

³⁾ Bd. II. S. 3.

thätigung einen Teil des Lebensinhaltes aus und hat insofern Teil an dem Ruhme des Ganzen. Das geistig-sittliche Leben ist ein Organismus, in dem jede Kraft und jede Funktion zugleich Mittel und Zweck ist; jedes ist für sich ein wertvoller Inhalt, aber jedes gewinnt an Bedeutung durch seine Beziehung zum Ganzen“¹⁾.

Zu bemerken ist hier jedenfalls, dass die Definition des höchsten Gutes ihren Charakter als Cirkelerklärung nicht verliert, wenn ihr ein Analogon zur Seite gesetzt wird, dessen Brauchbarkeit hierzu gar keiner Kritik unterzogen zu werden braucht. Übrigens gerät P. auch hier wieder in Widerspruch mit sich selbst. Früher²⁾ wurde angegeben, der Massstab für den Wert einer Verhaltensweise sei ihre Beziehung zum höchsten Gut und jetzt erfahren wir plötzlich, jede Funktion des geistig-sittlichen Lebens sei für sich ein wertvoller Inhalt. Etwas, was für sich wertvoll ist, bedarf keines Massstabes mehr, und was einen Massstab zur Bestimmung seines Wertes braucht, ist eben damit schon nicht „für sich“ wertvoll.

Aber auch der Massstab, den die vorliegende Ethik uns giebt, erscheint in einer Form, die gar nichts bedeutet, sondern nur ein neues Fragezeichen ist, über dessen „Natur“ wir bei Paulsen keinerlei Aufklärung finden. Indessen, selbst wenn wir bei Paulsen eindeutig erführen, was das höchste Gut sei, und damit ein Einverständnis geschaffen wäre, das der Verfasser voraussetzen zu müssen glaubt, gewinnen wir keine Maxime für die sittliche Entscheidung. Wir haben gesehen, dass für den sittlichen Wert nicht immer die Wirkungen entscheidend sind, die die Handlungsweisen „ihrer Natur nach“ haben, sondern es kann in Einzelfällen vorkommen, dass wir auch solche Handlungsweisen als gut und notwendig anerkennen, die „ihrer Natur nach böse“ sind. Umgekehrt muss es dann auch Handlungsweisen geben, die, wie z. B. die Wahrhaftigkeit, „ihrer Natur nach“ gut sind und im Einzelfalle doch böse wären und so von uns beurteilt würden. Die thatsächlichen Wirkungen im Einzelfalle zum Gegenstand des sittlichen Urteils zu machen, verbietet uns wieder Paulsen selbst. Kurz gesagt, wir müssen nach Paulsen bald nach der einen, bald nach der anderen Seite der eben beschriebenen Urteils-

¹⁾ Bd. I. S. 248.

²⁾ Bd. I. S. 206.

weisen uns urteilend verhalten. Wann aber nach der einen und wann nach der anderen Weise?

Darüber lässt Paulsen letzten Endes das Gewissen entscheiden¹⁾. Das Gewissen wird definiert als „das Bewusstsein von der Sitte, und seine Autorität ist die Autorität aller derer, die die Sitte und das Recht gegenüber dem abweichenden Einzelwillen aufrecht halten und schützen: Zuerst die Autorität der Eltern und Erzieher, die der Seele des Kindes die Sitte oder die objektive Moral einbilden, sodann die Autorität der weiteren Umgebung, die durch Lob und Tadel, durch Ehre und Schande ihr Urteil über Verhalten und Handeln zum Ausdruck bringt, ferner die Autorität des Gesetzes und der Obrigkeit, die durch Bedrohung und Strafe dem Abweichenden wehren, und zuletzt die Autorität der Götter, die mit religiöser Scheu Sitte und Gesetz umgiebt“²⁾.

Dieser Definition, nach der das Gewissen im Bewusstsein von der Sitte besteht, widerspricht es, dass Paulsen an anderer Stelle³⁾ dasselbe Gewissen für fähig erklärt, in allen zweifelhaften Fällen zu entscheiden, ja auch einen Bruch der Sittengesetze zu verantworten. Es giebt für P. darnach zwei Gewissen; eins, das in dem Bewusstsein der Sittengesetze besteht und eins, das diese Sittengesetze und damit auch dieses Gewissen brechen kann. Also ein inferiores und ein superiores Gewissen.

Da es uns zunächst um ein unzweideutiges oberstes Kriterium zu thun ist, so kommt hier nur das superiore Gewissen in Betracht. Dieses Gewissen äussert sich stets in einem sittlichen Urteil, Verhalten, Willensentscheid. Der gewissenhafte Willensentscheid ist also der sittliche Willensentscheid.

Wann ist ein Willensentscheid nun sittlich, oder nach welcher Regel entscheidet das Gewissen?

Hier kommen nur die zweite und dritte Definition des „Tendierens“ in Betracht.

Im Sinne der zweiten Definition ist der Willensentscheid sittlich, falls er auf menschliche Wohlfahrt als Endzweck abzielt. Da dies aber, wie wir sehen, von jedem Willensentscheid gilt, so ist dieses Kriterium auch hier unmöglich.

¹⁾ S. S. 387 dieser Abhandlung.

²⁾ Bd. II. S. 331.

³⁾ Bd. II. S. 193.

Nach der dritten Definition Paulsens ist der Willensentscheid dann sittlich, wenn die verschiedenen, in jedem Entscheide mitwirkenden „Willensrichtungen“ so geregelt werden, dass die Ordnung der „Willensrichtungen“, wie sie in dem „Willensentscheide“ zum Ausdruck gelangt, eine allgemeingültige, d. h. gesetzmässige Ordnung ist. Diese Ordnung ist eine von mir gewollte Ordnung, und da sie auch nach P. nur dann dem Kriterium des Sittlichen entspricht, wenn sie allgemeingültig ist, so muss ich den Willensentscheid, in dem diese Ordnung ausgedrückt wird, auch allgemeingültig wollen können.

Wir sind also auch auf diesem Wege nahe zu der Kant'schen Formulierung gelangt, womit die teleologische Ethik, die auf dem Wert der „Wirkungen“ fusst, endgültig abgewiesen ist.

Schliesslich aber hat auch Paulsen noch auf einem dritten Wege zu diesen Konsequenzen Veranlassung gegeben, und damit sollen sich die folgenden Betrachtungen befassen.

Wir müssen zu diesem Behnfe Paulsens Definition des „guten“ Menschen vornehmen.

„Gut ist der Mensch, sofern er sein Leben im Sinne menschlicher Vollkommenheit gestaltet und zugleich auf seine Umgebung im Sinne menschlicher Lebensbereicherung einwirkt, d. h. sein Verhalten muss die Tendenz haben, in diesem Sinne zu wirken“. Im Vorherigen ist festgestellt worden, dass die Beurteilung des menschlichen Verhaltens weder von der objektiven, noch Einzelwirkung abhängt, sondern auch nach P. schliesslich von der Willensentscheidung, die auf Grund des Gewissens erfolgt ist. Ich kann also kurz formulieren, „gut ist der Mensch, dessen Verhalten vom gewissenhaften Wollen bestimmt ist“ und das gewissenhafte Wollen als „guten Willen“ bezeichnen. Welches ist nun der Massstab für den „guten Willen“ oder für das „Gewissen“? Darauf ist, wenn man unseren Autor richtig verstehen will, bei ihm ebenfalls eine Antwort zu finden. Georg von Gizycki hatte der Paulsen'schen Ethik vorgeworfen, sie habe keinen Wertmassstab für die Abschätzung des Wertes von Handlungen und Eigenschaften, und der Verfasser erwidert, diesen Massstab besitze sie in dem, was als normaler Typus oder Idee menschlichen Lebens bezeichnet werde. Dem Urteil über die geistig-sittliche Gestalt liege die Vergleichung mit einem Normaltypus des inneren Menschen zu Grunde.

„Das Gewissen, das über das eigene Leben richtet, verfährt nicht anders; sein Urteil beruht auf Vergleichung des wirklichen Lebens mit dem eigenen Lebensideal“¹⁾. Dieses Lebensideal ist der „Normaltypus“²⁾.

Was ist nun unter diesem „idealen“ „Normaltypus“ zu verstehen? Paulsen sagt „die Zergliederung und Beschreibung dieses Normaltypus ist das, was die Ethik überall versucht“³⁾. Diese Zergliederung sucht er in Form einer Tugend- und Pflichtenlehre zu geben, die die Bethätigung des tugendhaften Charakters in allgemeinen Formeln darstelle. Wir haben aber für den tugendhaften Charakter, d. h. für die Entscheidung, ob er dieses Prädikat verdient oder nicht, gerade als Wertmassstab diesen idealen Normaltypus. Die Paulsen'sche „Zergliederung“ würde daher immer wieder die Frage offen lassen, warum denn diese Bethätigungen die Bethätigungen eines tugendhaften Charakters seien? Die Antwort darauf kann nur sein, auf Grund der Vergleichung mit dem allgemeinen Wertmassstab des Normaltypus. Damit haben wir uns im Kreise bewegt, denn die Feststellung des Normaltypus bleibt auch hiernach noch unsere Aufgabe.

Die Frage lautet nun immer noch: Was heisst es „der Normaltypus ist allgemeiner Wertmassstab?“ Der Normaltypus ist offenbar der Typus, der als Norm anzusehen ist und zwar, sofern er Wertmassstab sein soll, als allgemeingültige Norm, denn er gilt ja sowohl für die eigenen sittlichen Entscheidungen, wie auch bei dem sittlichen Werturteil, für die fremden. Der Willensentscheid des Normaltypus ist also ein allgemeingültiger Willensentscheid. Die Vergleichung meines Willensentscheides mit dem des Normaltypus kann dann auch so ausgedrückt werden: Ich vergleiche, wenn ich mich wollend verhalte, ob mein Willensentscheid ein allgemeingültiger Willensentscheid ist oder anders ausgedrückt, ob ich die Maxime, die dem Willensentscheid zu Grunde liegt, als allgemeingültige Maxime des Wollens will. Fällt das Ergebnis dieser Vergleichung negativ aus, so ist meine Maxime keine sittliche, da sie am obersten Wertmassstab gemessen, keinen Wert

¹⁾ Vergl. S. 389, die andere, hiervon ganz abweichende Definition des Gewissens.

²⁾ Bd. I. S. 256.

³⁾ Ibidem S. 267.

besitzt. Um sittlich zu sein, muss sie die Forderung des obersten Wertmassstabes erfüllen und diese Forderung heisst, wie wir feststellten, Allgemeingültigkeit. Darnach kann ich auch formulieren, der Vergleich, den der sittlich wollende Mensch mit dem Normaltypus anstellt, ist die Frage, ob ich die Maxime, die ich für den einzelnen Fall will, auch als allgemeingültige Maxime, d. h. als allgemeines Gesetz wollen kann¹⁾. Sich sittlich verhalten, handeln, wollen, heisst also, sich so verhalten, dass man wollen kann, die Maxime seines Verhaltens solle allgemeines Gesetz werden. Dieses oberste Sittengesetz oder der oberste Wertmassstab des sittlichen Verhaltens ist allerdings formal, aber es hat sich gezeigt, dass jedes materiale Prinzip, das Paulsen aufstellt, auf das formale oberste Sittengesetz als entscheidenden Wertmassstab zurückführt.

Indem wir die Ausführungen Paulsens schärfer fassten und konsequent zu Ende zu führen versuchten, sind wir dem Sinne der Kantischen Ethik sehr nahe gekommen. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn die Stärke und Unanfechtbarkeit der Kant'schen Ethik beruht darauf, dass eben jeder Ethiker — er mag wollen oder nicht —, wenn er seine Gedanken zu Ende denkt, auf das Ergebnis der Kant'schen Ethik kommen **muss**, ebenso wie die chemische Analyse einer Verbindung, exakt zu Ende geführt, immer dasselbe Ergebnis haben muss. Hier, wie dort, ist es für das schliessliche Ergebnis relativ gleichgültig, wo die Forschung beginnt, und ob man daher mit der Kant'schen Methode der ethischen Forschung einverstanden ist oder nicht, hat auf das Ergebnis keinen Einfluss; das Ergebnis der Kantischen Untersuchung aber, der kategorische Imperativ, wird das schliessliche Ergebnis jeder wissenschaftlichen und exakten ethischen Forschung sein.

Paulsens Einwände gegen das Kant'sche oberste Sittengesetz.

Die vorangegangenen Bemerkungen werden begreiflich machen, weshalb diese Arbeit sich auch mit den Paulsen'schen Einwänden gegen Kant kurz befasst und zu zeigen versucht, dass Paulsen's Einwände durch seine eigenen Gedanken zurückgewiesen werden können, wenn sie zu Ende geführt werden.

¹⁾ Über das „Wollen können“ vergleiche auch S. 358 ff. (diese Abhandlung).

Paulsen findet, dass Kant durch ein unfruchtbares „oft sophistisches Raisonieren alle üblichen Moralgebote mitsamt der Pflicht, nach eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit zu streben, unter das Schema des kategorischen Imperatives“ bringe und meint, nach Kant habe „die Ethik nichts zu thun, als die Pflichtgebote zu sammeln, zu ordnen und auf eine allgemeinste Formel zurückzuführen“. ¹⁾ Kant's Verdienst bestehe daher in der Auffrischung des Pflichtgebotes und dieses Verdienst sei eines um die Erziehung des Volkes, aber nicht um die Wissenschaft der Moral. ²⁾ Wie unglücklich gerade dieser Vorwurf gegen Kant ist, mag aus dem folgenden hervorgehen.

In seinem systematischen Hauptwerke ³⁾ ist es Kant ausdrücklich um die blosse Formulierung und Betonung des Gesetzmässigen, Wissenschaftlichen, Unumstösslichen seiner Ethik zu thun. ⁴⁾ Darum beginnt der erste Paragraph mit der Definition von Maxime und Gesetz, in § 2 und 3 verwirft er die materiellen praktischen Prinzipien als Gesetze: „alle praktischen Gesetze, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben“. In § 4 führt Kant dann aus, dass für alle praktisch-allgemeinen Gesetze die „blosse Form“ das Kriterium sei, eine Thatsache, die sich schliesslich auch für die Paulsen'sche Ethik in der Vergleichung mit dem Normaltypus ergeben hat. In § 7 folgt dann die Formulierung des Gesetzes „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne.“ „Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschliessung aller (empirischen) Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heisst Pflicht, welche um dieser Ausschliessung willen in ihrem Begriffe praktische Nötigung d. i. Bestimmung zu Handlungen, so ungerne, wie sie auch geschehen mögen, enthält“.

Der Einwand, dass diese Formel wissenschaftlich nichts leiste, trifft nicht zu, denn um dem Volke pädagogisch den Pflichtbegriff zu erneuern, dazu war eine wissenschaftliche Untersuchung nicht nötig, wohl aber, um wissenschaftlich festzustellen, was Pflicht

¹⁾ Bd. I. S. 174 ff.

²⁾ Bd. I. S. 177.

³⁾ Kr. d. pr. V. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

⁴⁾ Vergl. auch Vorländer „D. Formalismus d. K.'schen Ethik“ (Marburg 1898). Kapitel III.

sei, und da erweist es sich, „dass reine Vernunft für sich allein praktisch ist, und man braucht nur das Urteil, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen, zu zergliedern, so wird man finden, dass, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte d. h. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet.“¹⁾ Das heisst also, wo die Menschen von allen empirischen Neigungen absehen und ihre Maxime auf die Allgemeingültigkeit prüfen (bei Paulsen: sie mit dem idealen Normaltypus vergleichen) sie **die ihren Erfahrungen nach sittlichste** Entscheidung fällen, indem sie prüfen, ob sie ihre Maxime als allgemeines Naturgesetz resp. als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung wollen können oder nicht.

Paulsen argumentiert indessen, Kant's Ausführungen über die Pflicht gingen dahin, den Wert des Menschen dahin zu setzen, dass er seinen Neigungen und Trieben den Weg zu seinem Willen völlig versperre und ihn allein durch Pflichtgefühl bestimme, weshalb der die Pflicht um der Pflicht willen erfüllende Mensch die hölzernste Gliederpuppe sei, die je ein Systembauer gezimmert.²⁾ P. führt das Beispiel des Vikars von Wakefield²⁾ an, dem, nach seinem eigenen Bekenntnis nichts grössere Freude bereitete, als fröhliche Gesichter zu machen und der dazu, wie erzählt wird, auch ein nicht geringes Geschick besass. Nach Kant müsste der Moralist sagen, dass dergleichen Handlungsart „so pflichtmässig, so lebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe“. Dasselbe müsste eigentlich auch der Moralist Paulsen sagen, denn, nehmen wir an, der Vikar hätte, um fröhliche Gesichter zu machen, mit geraubtem Gut Geschenke gemacht, so würde Paulsen analog seinem Urteil im Falle des hl. Crispin, diese Handlung als schlecht beurteilen müssen. Die Freude, fröhliche Gesichter zu machen, würde also auch nach Paulsen nicht sittlichen Wert haben, weil sie ja Wirkungen haben kann, die „höchst bedrohlich für die menschliche Wohlfahrt sind“. Und man prüfe, ob man das Bestreben, fröhliche Gesichter zu machen, als Maxime allgemeingültig wollen könne, nach P. man vergleiche es mit dem Normaltypus und man wird sehen, dass man diese Maxime als

¹⁾ Kr. d. pr. V. S. 36. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

²⁾ Bd. I. 319 ff. 322 ff. (System d. Ethik.)

alleinigen Bestimmungsgrund des Willens zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung nicht wollen kann.

Auch das Schiller'sche Epigramm, dessen Hohn Paulsen nicht unverdient scheint, wird angeführt:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin“.

Die Antwort darauf ist:

„Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut“.¹⁾

Hiergegen ist dasselbe zu erwidern, wie oben; es ist die Frage zu stellen, ob Neigung zu den Freunden als Bestimmungsgrund des Willens zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gewollt werden kann, ob ich also dem Freunde auch dann dienen muss, wenn dieser Dienst sittlich Unberechtigtes in sich schliesst. Selbst Paulsen muss dies verneinen, weil auch er es für unsittlich erklärt, einen Freund vor Gericht etwa durch einen Meineid zu befreien.²⁾ Der Nachdruck liegt also darauf, ob die Neigung der Bestimmungsgrund des Willens ist, und als solcher ist sie unmöglich tauglich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung. In dieser Hinsicht hat ebenfalls Paulsen sich selbst widerlegt.

Paulsen giebt denn auch zu, dass wir dem armen Mann, der eine gefundene Börse zurückerstattet, einen höheren sittlichen Wert zuerkennen, als dem Reichen, der das Gleiche thut, weil die Neigung des armen Mannes auf Geldbesitz nicht seinen Willen bestimmt, sondern die Pflicht, fremdes Gut nicht zu behalten. Aber er wendet ein, dass ein Wille, der von Natur überall auf das Rechte gerichtet ist, darum an Wert nicht zurückstehe hinter einem anderen, der einem spröden und gefährlichen Temperament Rechtschaffenheit erst abkämpft. Das ist richtig und, wenn man es richtig versteht, auch kein Einwand gegen Kant, weil ein Wille, der durch seine Naturanlage überall auf das Rechte gerichtet ist, eben nach Kant der durch die Pflicht bestimmte Wille ist.³⁾ Ja, nach Kant könnte der temperamentvolle Mensch zugleich der sein, dessen Wille überall auf das Rechte gerichtet ist, in dem Sinne, dass zwar durch das Temperament gegebene Motive vorhanden sind, die sich auf Nicht-Sittliches richten, aber zugleich die Willensentscheidung

¹⁾ Bd. I. S. 320. (System d. Ethik.)

²⁾ Bd. I. S. 208. (System der Ethik.)

³⁾ Vergl. Gr. z. M. d. S. S. 85 ff. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

einzig und allein durch die Pflicht bestimmt ist. Dann geht die Naturanlage dieses Willens dahin, dass bei allen „Motiven“, die vorliegen, die Pflicht die sittengesetzmassige Ordnung schafft und so der alleinige Bestimmungsgrund des Willens ist. Genau genommen, können sich einzelne Motive nicht auf etwas Unsittliches richten, denn es hat keinen Sinn, Motive, die einmal da sind, gut oder böse zu nennen. Gegenstand der Beurteilung ist eben nie ein einzelnes Motiv, sondern der Willensentscheid, der die bestimmte Ordnung unter den Motiven schafft und diese bestimmte Ordnung (die Maxime) auf ihre Allgemeingültigkeit prüft.

Ferner aber, wie auch hieraus schon ersichtlich, ist es Kant nie eingefallen, die natürlichen Triebe, durch die Achtung vor dem Sittengesetz zu „ersetzen“. Die natürlichen Triebe sind als solche einmal da und können daher nicht unsittlich sein, unterliegen vielmehr an sich überhaupt keiner sittlichen Beurteilung. Durst und das Bedürfnis, ihn zu löschen, ist ein solcher Trieb und doch ganz gewiss nicht unsittlich. Nun aber kann ich z. B. meinen Durst löschen, wenn ich einen Weinhändler bestehle. Das ist unsittlich. Aber was ist daran unsittlich? Der Durst? Nein, aber die Art, wie ich ihn zu befriedigen suche. Oder im anderen Fall, ist es unsittlich, dieses Verlangen nach Weingenuss zu haben? Nein, gewiss nicht. Ich weiss nun, ich werde dieses Verlangen nur durch Diebstahl erfüllen können. Ich frage mich dann: „kann ich wünschen bzw. wollen, dass jeder der Wein trinken möchte und ihn nicht kaufen kann, ihn stiehlt“? Nein? Meine Pflicht ist es also, den Wein nicht zu stehlen, weil ich die Maxime meines Willens nicht als Prinzip eines allgemeinen Gesetzes wollen kann. Ist hier mein Durst bzw. mein Verlangen nach Wein durch die Pflicht ersetzt? Offenbar nicht, denn mein Durst und auch das Verlangen ist auch nach dem Entscheid noch da. Sie sind aber der Pflicht untergeordnet worden.

Sie sind untergeordnet worden, weil sie unter den gegebenen Bedingungen (nur durch Diebstahl erreichbar) mit der Pflicht nicht in Einklang zu bringen sind. Hier liegt ein Missverständnis Kant's seitens Paulsen's vor. Ebenso in der Meinung Paulsen's, dass die Grundanschauung Kant's darauf hinauslaufe, die Pflichtgebote würden mit unmittelbarer und gleichsam intuitiver Gewissheit erkannt, ebenso, wie mathematische Axiome z. B. dass gerecht und redlich handeln gut, lügen und betrügen dagegen böse sei; ein

Grund für die Wahrheit dieser Sätze werde weder gefordert, noch sei er möglich.

Paulsen verwechselt hier zwei Dinge, nämlich das Gebot der Pflicht als Bestimmungsgrund des Willens und die Pflichtgebote d. h. das, was die Pflicht gebietet. Das Erstere ist das formale Prinzip des sittlichen Willens und der Beweis dafür ist, dass jeder, der sittlich handeln will, notwendiger Weise nach diesem Prinzip handeln muss, ebenso, wie Jeder, der die Wahrheit sagen will, nicht etwa sagen kann „der Kochlöffel ist ein Säugethier“. Wie ich also vermöge der logischen Gesetzmässigkeit nicht gleiches bejahen und zugleich auch nicht bejahen, zugleich gleiches verneinen und auch nicht verneinen kann, wenn die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, so kann ich im sittlichen Willen unter gleichen Bedingungen nicht gleiches zugleich wollen und nicht wollen.¹⁾ Darin besteht das sittliche Grundgesetz. Warum dies so ist, diese Frage hätte keinen Sinn; ebenso gut könnte man fragen „warum giebt es ein Gravitationsgesetz?“ Eine Antwort giebt es darauf nicht, beides sind einfach Thatsachen.

Anders steht die Sache mit dem, was Paulsen Pflichtgebote nennt, d. h. dem, was die Pflicht gebietet. Hier giebt es auf die Frage nach dem Grund allerdings eine Antwort, nämlich die: etwa lügen ist böse, weil du nicht wollen kannst, dass lügen als Bestimmungsgrund des Willens allgemeines Gesetz werde d. h. weil es der sittlichen Pflicht widerspricht. P. irrt daher, wenn er Beides unter einen Namen fasst. Der Unterschied besteht darin, dass es für jedes materiale sittliche Gebot ein „warum“ giebt, das seine Beantwortung durch den Massstab des obersten, formalen Sittengesetzes erhalten muss. Bei P. kann man darunter, wie schon mehrmals hervorgehoben, das verstehen, was er die Vergleichung mit dem Normaltypus nennt.

An einem ähnlichen Missverständnis liegt es auch, dass P. keinen Unterschied zwischen Sitte und Sittlichkeit kennt. Für ihn sind daher die Sittengesetze einfach „die in positiver und negativer Formel ausgesprochene Sitte; diese ist im Bewusstsein jedes Gliedes der Gesamtheit, sofern es überhaupt am Gesamtleben Anteil hat. Es weiss um die Sitte durch die unzähligen Einzelurteile, in welchen über Handlungen von anderen und von ihm

¹⁾ Vergl. auch d. Einleitung dieser Abhandlung.

selber Lob und Tadel ausgesprochen worden ist; auf der Übung beruht die Sicherheit, mit welcher es im Einzelfalle entscheidet. Ebenso weiss es um die Sitte auch in der allgemeinen Formel, in Geboten und Verboten ist sie ihm von klein auf eingepägt worden“¹⁾). Diese Sittengesetze treten nach Paulsen im Bewusstsein in Form von kategorischen Imperativen auf und insofern, meint er, habe Kant allerdings recht.

Auf diese Zustimmung wird Kant gerne verzichten, denn dass die jeweilig geltende Sitte Inhalt der Sittengesetze sei, hat er gewiss nicht sagen wollen. Paulsen selbst hat ja zugegeben, dass ein Bruch dieser Sittengesetze nicht nur möglich, sondern unter gewissen Umständen sogar notwendig sein kann und zwar auf Grund von sittlichen Motiven. Der Kant'sche kategorische Imperativ kann niemals anders gebrochen werden, also, dass dieser Bruch zugleich unbedingt unsittlich ist und darin liegt seine Unumstösslichkeit. Ihm gegenüber giebt es überhaupt keine erlaubten Ausnahmen, er gilt in jedem, auch in den zukünftigen Fällen unbedingt. Einen Grund giebt es für ihn ebenfalls nicht, und P. irrt, wenn er hier wiederholt, der Grund der Sittengesetze beruhe auf ihrer Notwendigkeit für die Wohlfahrt des Einzelnen und seiner Umgebung. Es ist bereits gezeigt worden, dass dieser Grund ein Scheingrund ist, der letzten Endes doch wieder auf ein höheres Kriterium zurückführen muss.

Im Weiteren bezweifelt Paulsen den Kant'schen Satz „was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar.“ Hiergegen sei einzuwenden, dass jeder Fall doch durch geringe Komplikationen so verändert werde, dass die Sache durchaus zweifelhaft wird. Auch dieser Einwand beruht auf einer falschen Auffassung der Begriffe Pflicht und Sittengesetz. Der Nachsatz Kant's „was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt“ ist eigentlich schon die Abweisung dieses Einwandes. Mit diesem Nachsatze, den P. sogar anerkennt, soll ja gerade gesagt sein, dass, weil unser Scharfblick nicht so weit reicht, um zu wissen, ob unsere gegenwärtige Entscheidung auch die absolut richtige sei, da uns die Erfahrungen der Zukunft ja nicht zu Gebote stehen,

¹⁾ Bd. I. S. 324 ff. (System der Ethik.)

so ist hier schon implicite ausgedrückt, dass jede neue Komplikation, also jede neue Erfahrung, den ganzen Fall und somit auch den Entscheid ändert. Was Pflicht sei, ist hier nicht zu verstehen in dem Sinne, was ist die Pflicht im einzelnen Falle, sondern, was ist Pflicht überhaupt. Was in einem einzelnen Falle Pflicht sei, absolut richtig zu entscheiden, dazu würden alle für diesen Fall in Betracht kommenden Erfahrungen notwendig sein, auch die zukünftigen. Diese zukünftigen Erfahrungen aber und damit die Erkenntnis dessen, was „dauerhaften Vorteil“ bringe, ist „in undurchdringliches Dunkel gehüllt“. Was Pflicht sei, d. h. was der Begriff „Pflicht“ bedeutet, das bietet sich jedermann von selbst dar. Den Irrtum, den P. Kant vorwirft, er habe geglaubt, dass im einzelnen Falle über das, was Pflicht sei und nicht, kein Zweifel stattfinden könne, hat K. also nicht begangen.

Einen weiteren Einwand, nämlich, dass die Sittengesetze keine absoluten Gebote seien, sondern als empirische Gesetze Ausnahmen zulassen, würde der Verfasser nicht erhoben haben, wenn er bedacht hätte, dass für Kant über das, was Gegenstand des sittlichen Wertens ist, keine Unklarheit besteht, sondern stets und überall ist für ihn Gegenstand des sittlichen Wertens der **Bestimmungsgrund** des Willens. Abgesehen davon ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden, dass nicht die Sittengesetze, sondern das oberste Sittengesetz formal ist, als absolutes Gebot auftritt und keine Ausnahmen zulässt.

Paulsens Missverständnis wird am deutlichsten in seinem eigenen Beispiele. „Die erste Pflicht des Soldaten ist der Gehorsam, unbedingter Gehorsam mit Bezug auf den Dienst. Dennoch können Verhältnisse eintreten, wo diese Pflicht ohne Gewissensbisse und ohne Vorwurf gebrochen wird, z. B.: In der Konvention von Tauroggen schloss der General York eigenmächtig auf Grund seiner subjektiven Beurteilung der politischen Lage, mit dem Feinde eine Übereinkunft, in offenbarem Widerspruch mit dem Befehl des Königs, in offenbarem Bruch also des militärischen Gehorsams. War der Fall pflichtwidrig und also sittlich unzulässig? Nach der Kant'schen Formel augenscheinlich. Sicherlich hätte York nicht wollen können, dass die Maxime seiner Handlung als ein allgemeines Naturgesetz die Handlungen des preussischen Soldaten bestimme: wann die Lage des Landes ein anderes, als dies vom obersten Kriegsherrn befohlene Verhalten dir zu erfordern scheint, so handle

nach deiner eigenen Einsicht gegen den Befehl. Dennoch entschloss sich York, so zu handeln, nach schwerem Zweifel; und freilich war die Sache nicht zweifellos; sie konnte, ganz abgesehen von dem Bruch des Gehorsams und dem unerhörten Beispiel, den Untergang des Staates herbeiführen. Und doch handelte er so. Die Rettung des Staates schien ihm jetzt, vielleicht nur jetzt und nur durch sein selbständiges Handeln möglich. Die Folge hat ihm Recht gegeben; der König selbst hat es, nachdem er anfänglich anders geurteilt hatte, anerkannt, und Yorks Entschluss wird ihm jetzt von der Geschichte als Verdienst angerechnet. Damit ist anerkannt, dass Fälle eintreten können, wo die Rettung des Landes von dem Offizier fordert, was das Grundgesetz des Dienstes untersagt. Wo ein solcher Fall vorliegt, darüber kann es keine allgemeine Regel geben. Die einzig mögliche allgemeine Regel ist: Der Soldat soll gehorchen und unter keinen Umständen sich durch selbstständige politische Erwägungen bestimmen lassen, gegen seinen Auftrag zu handeln. Aber stillschweigend gilt doch eine Bedingung: wenn nicht die Wohlfahrt des Landes ein anderes Verhalten unbedingt notwendig macht. *Salus populi suprema lex*; eine furchtbar gefährliche und doch niemals aufzuhebende Bedingung aller, auch der unverbrüchlichsten Einzelgesetze.“¹⁾

Man ersieht leicht, dass Paulsen sich eigentlich auch hier selbst widerlegt.

Anfangs sagt er: Die erste Pflicht des Soldaten ist Gehorsam und fügt dabei stillschweigend hinzu, falls nicht die Wohlfahrt des Landes ein anderes Verhalten unbedingt notwendig macht. Einesteils giebt P. damit zu, dass die Wohlfahrt des Landes noch über der „ersten“ Pflicht des Soldaten, dem Gehorsam steht, dieser also, genau genommen, doch eigentlich erst die „zweite Pflicht“ des Soldaten ist. Auf der anderen Seite aber hat er die für York bestimmende Maxime hier ja doch als allgemeines Gesetz gegeben und diese Maxime: Gehorsam nur dann, wenn das Wohl des Landes ein anderes Verhalten nicht unbedingt notwendig macht“, kann York wohl als allgemeines Gesetz wollen. Der „Kantianer“ hat also keine Veranlassung, den Willensentscheid York's unsittlich zu finden. Im Gegenteil, er müsste die Maxime „Gehorsam unter allen Umständen“ direkt unsittlich

¹⁾ Bd. I. S. 329 f. (Syst.)

finden, da dieser Gehorsam sich ja auch in Unsittlichem bethätigen könnte. Im § 1 der Kr. d. pr. Vernunft legt Kant gerade besonderen Wert darauf, den Unterschied einer praktischen Maxime und Gesetz klar zu machen. Jede Maxime gilt bedingt, da „sie blossse Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten. Die Sittengesetze dagegen „unbedingt“, allen voran das Grundgesetz als Wertmassstab aller praktischen Maximen“. Für Kant wäre der Akt Yorks nicht pflichtwidrig im Sinne der Pflicht (der Achtung vor dem Sittengesetz), sondern einfach als aus einem Konflikt zweier praktischer Maximen, aus Pflicht hervorgegangener Entscheid, der der Form des obersten Sittengesetzes entspricht, sittlich gerechtfertigt; Paulsen ist es demnach auch hier nicht gelungen, Kant einen stichhaltigen Einwand entgegenzuhalten.

Einige Worte mögen noch der Besprechung des „moralischen Nihilismus¹⁾“ gewidmet sein, dem Paulsen ziemlich ratlos gegenübersteht. Diese Erscheinung verneint nach P. die Gültigkeit irgendwelcher Gebote oder Sittengesetze und sagt: Im Kampf ums Dasein ist jedes Mittel recht, vorausgesetzt, dass es erfolgreich ist. Gut ist: thun und rücksichtslos durchsetzen, worauf eben gegenwärtig die Begierde gerichtet ist. Und er erwähnt den Satz jenes vornehmen Russen, der spricht: *je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien*. Mich bindet nichts, keine Sitte, keine Pflicht, keine Frucht und keine Hoffnung, keine Liebe und kein Ideal; das freie souveraine Individuum lebt im Augenblick, unbekümmert um die Zukunft, wie um die Vergangenheit. Ist es möglich, jemand der so raisonniert, zu widerlegen, kann er durch Gründe genötigt werden, einzugestehen, dass er Unrecht hat? fragt Paulsen und antwortet, „Ich glaube nicht“.

Zunächst kommt es darauf an, was man unter „widerlegen“ versteht. So ist es gewiss unmöglich, einen Blinden zu widerlegen, der behauptet, es giebt keine Farben, oder einen Tauben, der das Vorhandensein von Tönen bestreitet. Sicher ist aber, dass der Blinde, wenn er geheilt wird, die Farben sieht und der Taube, sobald er eben kein Tauber mehr ist, die Töne hört. Unter der Voraussetzung also, dass jemand sein Augenlicht und sein Gehör besitzt, sieht er Farben bezw. hört er Töne. Genau ebenso steht es im sittlichen Leben. Vorausgesetzt ist, dass jener Nihilist überhaupt ernsthaft fragt: Was ist gut? Dann gilt für ihn das oberste

¹⁾ Bd. I. S. 340 ff. (System der Ethik.)

Sittengesetz, dass er nur das für gut halten kann, von dem er wollen kann, dass es als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Dann wird er sehen, ob das, was er zunächst für gut bezeichnet hat: thun und rücksichtslos durchsetzen, worauf eben gegenwärtig die Begierde gerichtet ist, ob diese Maxime von ihm wirklich als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, d. h. er wird finden, dass diese Maxime einen Widerspruch in sich selbst enthält. Nehmen wir an, jeder handelte nach dieser Maxime, so würde es ihm selbst unmöglich sein, die Verwirklichung seiner Begierden zu bewerkstelligen, weil er ja mit den anderen, die ebenso handeln, immer in Konflikt käme. Er würde demnach gehindert sein, das, was er für gut hält, zu thun, und er kann nicht wollen, an der Verwirklichung des Guten gehindert zu werden. Sobald der moralische Nihilist ein Werturteil überhaupt fällt, muss er sich die Verallgemeinerung der Maxime desselben gefallen lassen, und dann lässt sich sein Standpunkt nicht — wie Paulsen meint — logisch festhalten. Er begeht einen logischen Irrtum, wenn er sagt, das und das ist gut und zugleich, dasselbe ist nicht gut. Ob der Standpunkt sich im Leben des „vornehmen Russen“ durchführen lässt, ist gleichgültig, denn es ist schon möglich, dass ein einzelnes Menschenleben, dem die äusseren Mittel nicht fehlen, sich darnach einrichten lässt.

Dieser von Paulsen angeführte Weg würde zu keiner Verständigung führen. Näher kommt er der Lösung schon, indem er sagt „vielleicht täuscht er sich selbst über seinen Willen“, „du willst im Grunde das gar nicht, was du sagst“ und müsste dann auf dem eben angeführten Weg weitergehen. Aber er nimmt hier gleich an, dass der Nihilist überhaupt keine sittlichen Werturteile fällt. Das hat aber der von P. angeführte doch gethan. Dieser „Nihilist“ hält etwas für gut, er findet sogar diejenigen „verächtlich, die nicht den Mut haben, zu thun, was ihnen gefällt, sondern sich durch allerlei eingebildete Grillen um den Genuss des Augenblicks betrügen lassen“. Dieser Nihilist ist, wie wir sahen, logisch im Unrecht, und das können wir ihm beweisen, vorausgesetzt, dass er überhaupt logisch denken kann.

Anders steht die Sache, wenn unter dem Nihilisten ein Mensch verstanden ist, der thut und lässt, was ihm gefällt und sich überhaupt nicht darum kümmert, ob dies gut ist oder nicht. Dieser Nihilist darf überhaupt keine sittlichen Werturteile

fällen, er darf nicht sagen: das ist gut und das ist verächtlich, weil es für ihn nichts Gutes in sittlichem Sinne und daher auch nichts Verächtliches geben kann. Damit, dass er etwas verächtlich findet, hätte er schon ein sittliches Werturteil gefällt und wäre eigentlich kein moralischer „Nihilist“ mehr. Der konsequente Nihilist darf also nicht sagen: Jeder thue, was ihm gefällt, sondern nur, ich thue, was mir gefällt, und ob das sittlich ist oder nicht, ist mir gleichgültig. Diesem konsequenten Nihilisten gegenüber hätte Paulsen Recht, wenn er meint, wir könnten ihn durch Argumente logisch ebenso wenig nötigen, als den Blinden, der die Sonne leugnet, weil er sie nicht sieht, seinen Standpunkt aufzugeben. Dass dieser Standpunkt unsittlich ist, brauchen wir gar nicht zu beweisen, das sieht ja der Nihilist von selbst ein, indem er auf das Prädikat „sittlich“ keinen Anspruch macht, ebenso, wie der Blinde von vornherein zugiebt, dass er nicht sieht. Wie dem Blinden das Augenlicht, so fehlt diesem Nihilisten das sittliche Bewusstsein. Auf welchem Wege Letzterem das sittliche Bewusstsein beigebracht werden könne, darauf hat die wissenschaftliche Ethik die Antwort nicht zu geben; vielleicht ist dies die Aufgabe einer sozialen Pädagogik. Die Heilung eines Blinden ist ja auch nicht die Aufgabe der physikalischen Optik, sondern der Ophthalmologie. Und auch die Analogie stimmt, dass wie die Ophthalmologie allerdings die Kenntnis der physikalischen Optik, so die soziale Pädagogik die Klarheit über die Ergebnisse der wissenschaftlichen Ethik voraussetzt.

Diese Betrachtungen, mit denen ich die Besprechung der Paulsen'schen Ethik beschliessen möchte, haben zugleich auch einen Fingerzeig über ihre Beurteilung ergeben. Sie ist im Grunde genommen eine soziale Pädagogik, eine „moralische Diätetik“, auf deren wissenschaftliche Grundlage er, wie man an einigen Stellen annehmen müsste — da, wo er „Einverständnis über das letzte Ziel“ voraussetzt — überhaupt verzichtet, weil er sie für unmöglich hält. Wo aber diese „teleologische“ Begründung versucht worden ist, stellten sich ihre Kriterien doch wieder als Relativa heraus, d. h. sie liessen, wie der Forscher selbst zugiebt, Ausnahmen zu. Dagegen ergab die konsequente Durchführung des obersten, entscheidenden Massstabes (die Vergleichung mit einem idealen Normaltypus) scheinbar eine Identität mit dem Kant'schen obersten Sittengesetz, dem Paulsen aber den schärfsten Widerspruch entgeghält. Daraus erwuchs für den auf dem

Boden des Kant'schen Sittengesetzes stehenden Verfasser wiederum die Aufgabe, Paulsen's Einwände als Missverständnisse der Kant'schen Auffassung nachzuweisen.

Das Paulsen'sche Buch auf seinen Wert als soziale Pädagogik zu prüfen, lag ausserhalb meiner Aufgabe, die nur dahin ging, die Arbeit auf ihre Berechtigung als wissenschaftliche Ethik zu untersuchen. Diese Untersuchung ist negativ ausgefallen und soviel wertvolle Einzelheiten die Arbeit als soziale Pädagogik auch aufweisen mag, mit dieser über relative Allgemeinheiten nicht hinausgehenden „wissenschaftlichen“ Begründung enthält sie kaum eine Forderung, die sich nicht mit ebenso guten Gründen bestreiten liesse.

Gizycki's Eudämonismus.

Für Gizycki heisst das oberste sittliche Gebot: „Handle so, dass sich dein Verhalten zum Wohle der Menschheit allgemein machen lasse“¹⁾. Später wird das höchste, sittliche Gebot noch folgendermassen formuliert: Strebe nach Gewissensfrieden, indem du dich dem Wohle der Menschheit weihst“²⁾. Das Wohl der Menschheit definiert G. als den „grösstmöglichen Überschuss der Freude über den Schmerz“³⁾. Nehmen wir diese Definition wörtlich, so wie sie hier steht, dann weihe ich mich dem Wohle der Menschheit, wenn ich etwa dazu beitrage, jenen gewissen, krankhaften Geisteszustand herbeizuführen, dessen charakteristisches Merkmal eine ungetrübte Heiterkeit ist. Aber dagegen wehrt sich Gizycki. Man dürfe unter Freude nicht die sinnliche Freude verstehen, sondern eine des Menschen „würdige“ Freude⁴⁾. Dann giebt es also Freude niederer und höherer Art, und das Wohl der Menschheit besteht nicht einfach im grösstmöglichen Überschuss der Freude über den Schmerz, sondern diese Freude muss auch eine würdige,

¹⁾ Moralphilosophie S. 36.

²⁾ Ibidem S. 122.

³⁾ Ibidem S. 56.

⁴⁾ Ibidem S. 52.

eine sittliche Freude sein. Die Freude des Geisteskranken würde eine sinnliche sein. Sie ist eine Freude niederen Wertes, die sittliche Freude aber höheren Wertes. Dagegen wäre wenig zu sagen, wenn uns G. angäbe, was denn der Massstab für diesen Wert der Freude sei, denn wenn für den Wert der Freude noch ein letzter Massstab erforderlich ist, so kann nicht die Freude, sondern dieser letzte Massstab für den Wert der Freude muss der letzte Massstab des sittlichen Wertes sein¹⁾.

Diese entscheidende Frage stellt G. aber nicht. Er begnügt sich, zu sagen: „Sittlich ist ein Aussagewort, welches ein Urteil über die moralische Beschaffenheit der handelnden Person enthält“ und „eine Handlung ist dann sittlich, wenn sie von einer sittlichen Charakterbeschaffenheit Zeugnis ablegt“. Wiederum könnte man soweit einverstanden sein, aber G. fügt hinzu: „Solche Charaktereigenschaften sind sittlich, welche die Quelle allgemeinwohlthätiger Handlungen sind“. Ob diese Handlungen allgemeinwohlthätig sind, hängt von ihrem sittlichen Wert ab. Die Erklärung bewegt sich also im Kreise. Lassen wir indessen dieses eudämonistische Steckenpferd G.'s ausser Betracht, so finden wir immerhin auch bei ihm eine Basis zur Verständigung, weil er im Allgemeinen sonst die Unklarheiten der Utilitaristen und Eudämonisten aller Schattierungen nicht mitmacht. So verwirft er entschieden die Annahme, dass die moralischen Urteile sich auf die Folgen der Handlungen beziehen könnten.

Gegenstand der sittlichen Beurteilung ist auch ihm einzig und allein der Mensch und zwar „hat bei dieser Frage die Feststellung der Motive die entscheidende Bedeutung“²⁾. Darunter versteht auch G. vollkommen im Einklang zu der hier vertretenen Auffassung „alle vorausgesehenen und als Zweck oder Mittel gewollten Folgen“³⁾, also das was wir „Maxime“ nannten und was wir ebensogut als „Gesinnung“ bezeichnen können, ohne mit G. in Widerspruch zu geraten. Dieser sittliche Mensch — und das ist ein weiterer gemeinsamer Punkt — hat sich auch die Frage vorzulegen: „wie würden wir urteilen, wenn ein Anderer so handelte, der sich in gleicher Lage befindet?“⁴⁾ Was für uns

¹⁾ Vergl. auch Lipps „Ethische Grundfragen“ S. 57 ff. (Hamburg 1899.)

²⁾ S. 177.

³⁾ S. 170.

⁴⁾ S. 35.

recht ist, muss auch für jeden Anderen billig sein, der sich in derselben Lage befindet; das folgt aus der Vernunft — es ist eine einfache Anwendung des Denkgesetzes, dass von Gleichem Gleiches gilt. Die Maxime also, die ich für sittlich halte, muss ich auch bei jedem Anderen dafür halten, d. h. wollen, dass er nach ihr handele. Dann hiesse das oberste Sittengesetz: „Handle so, dass du die Maxime deines Wollens als allgemeines Gesetz im Interesse der menschlichen Wohlfahrt wollen kannst“. Unter Wohlfahrt ist schliesslich auch nach G. nur die sittliche Wohlfahrt zu verstehen. Träger aller sittlichen Werte, ist ebenfalls im Sinne G.'s der Mensch. Wir können also das Sittengesetz G.'s auch formulieren: „Handle so, dass dein Verhalten sich zur Förderung des sittlichen Wertes der Menschheit allgemein machen lasse.“ Jetzt aber besteht kein inhaltlicher Unterschied mehr zwischen dieser und unserer Fassung: „Handle so, dass du wollen kannst, die Maxime deines Wollens solle allgemeines Gesetz werden“, denn eine Maxime von der ich dies wollen kann, die ich also bei jedem Anderen für „recht“ halte, von der glaube ich auch, dass sie den sittlichen Wert der Menschheit fördert. Nach allem angeführten und der aus jeder Zeile zu uns redenden wahrhaft sittlichen Begeisterung kann G. sein Kriterium nicht anders gemeint haben. Auch der meistens überaus klare Gedankengang des Buches bürgt dafür, dass unsere Kritik nichts Anderes, als die Formulierung des obersten Sittengesetz treffen konnte.

Simmel über die Möglichkeit einer allgemeingültigen sittlichen Norm.

Die Stellung Simmels zur Ethik ist insofern eine eigenartige, als er die Thatsache eines objektiv gültigen Sittengesetzes auf Grund seiner Forschungen bestreiten zu müssen glaubt. Darum ist seine „Einführung in die Moralwissenschaft“ ein rein kritisches Werk, ohne jedes positive Ergebnis. Er betont auch ausdrücklich, dass er nur eine kritische Arbeit geben wolle, die es dahingestellt sein lasse, „ob die Motive des sittlichen Handelns sich schliesslich

als rationalistische oder sensualistische, ob seine Sanktionen sich als religiöse, soziale oder individuelle herausstellen“. Denn der Ethiker habe keineswegs das Recht oder gar die Aufgabe, die Untersuchung moralischer Phänomene mit einer moralischen Wertung derselben zu vermengen. Die Diskussion der ethischen Grundbegriffe solle erweisen, dass sie eine Sammlung der mannigfaltigsten, oft entgegengesetzten Tendenzen und Denkmotive darstellen, scheinbar einen Inhalt habe, in Wahrheit aber eine blosse Wortfülle sei, mit der Jeder den von ihm besonders geschätzten bezw. perhorreszierten Inhalt bekleide¹⁾.

Die Auffassung Simmels, dass es nicht gelungen sei, eine einwandfreie Bestimmung des „Sittlichen“ zu geben, schützt ihn in der That vor dem Vorwurf, seine Aufgabe sei schon eine ganz unfruchtbare gewesen. Eine Arbeit, die die Unhaltbarkeit einer wissenschaftlichen Theorie zeigt, hat allerdings positiven Wert, und um ihr gerecht zu werden, darf man zunächst nur untersuchen, ob das, was sie als ihre Aufgabe bezeichnet, auch gelungen ist.

Nach Simmel muss sich die Ethik bemühen „von der Form der abstrakten Allgemeinheit, die zu den Einzelerfahrungen kein erkenntnistheoretisch geprüftes Verhältnis hat, von ihrer Verquickung mit der Moralpredigt und den Reflexionen der Weisheit ihren Weg zu einer historisch-psychologischen Behandlung aufwärts zu nehmen. Sie hat einerseits als Teil der Psychologie die individuellen Willensakte, Gefühle und Urteile zu analysieren, deren Inhalte als sittlich oder unsittlich gelten“. ²⁾ Andererseits ist sie sowohl ein Teil der Sozialwissenschaft, indem sie den kausalen Zusammenhang zwischen dem sittlichen Sollen des Einzelnen und dem Gemeinschaftsleben feststellt und schliesslich ein Teil der Geschichte, indem sie die moralischen Vorstellungen historisch analysiert. Wenn sie sich also über die Eingrenzung zwischen abstrakten Imperativen und spekulativen Betrachtungen erheben wolle, so seien ihre Aufgaben nur von der Gesamtwissenschaft zu lösen und dann werde ein einzelnes Buch ebensowenig mehr den Namen „Ethik“ führen, wie den Namen „Physik“. Simmels Arbeit soll schliesslich zeigen, dass die „scheinbar einfachen“ Grundbegriffe der Ethik ihrer Unbestimmtheit wegen die Verknüpfung zu ganz entgegengesetzten Prinzipien gestatten, „von denen jedes

¹⁾ Vergl. Simmel „Einleitung in die Moralwissenschaft“, 2 Bände (Berlin 1892/93), die Vorreden.

²⁾ Ibidem.

das gleiche Mass scheinbarer Beweisbarkeit besitzt“. Da zu diesen „unbestimmten“ Grundbegriffen auch der in der Einleitung dieser Betrachtung vertretene kategorische Imperativ gehört, so würde mit der Abweisung der darauf bezüglichen Einwände die Simmelsche Auffassung der Ethik widerlegt und der positive, von S. bestrittene, Kern der Ethik gegeben sein.

Im Wesentlichen richten sich Simmels Einwände gegen zwei Punkte und zwar erstens dagegen, dass die Gesinnung allein Gegenstand der sittlichen Beurteilung sei, und zweitens gegen die Berechtigung der Allgemeingültigkeit des obersten Sittengesetzes.

Simmel meint zunächst, die hohe Schätzung der sittlichen Gesinnung sei an sich nicht so selbstverständlich, wie sie uns „lange Gewohnheit“ gemacht habe. So könne es der Allgemeinheit völlig gleichgültig sein, ob die Pflicht, falls sie im einzelnen Falle erfüllt sei, „um der Pflicht oder um ihres Objektes willen“ erfüllt wurde; wenn sie trotzdem den ersteren Fall „sehr viel höher“ bewerte, als den Letzteren, so geschehe dies nur auf Grund der grösseren Garantie, die eine derartige Gesinnung für alle künftigen Fälle gewähre. „Sehen wir eine einzelne That rein in ihrer Einzelheit an, so wird man im Interesse der Allgemeinheit viel eher wünschen, dass sie dieser zum grossen Nutzen gereiche und zugleich aus höchst sträflichem Egoismus hervorgegangen sei, als dass eine weniger nützliche geschähe, der aber die reinste und verdienstvollste Absicht zu Grunde läge. Wenn wir dennoch auf die Letztere einen Wert legen, den wir der Ersteren verweigern, so ist das nur ein Induktionsschluss daraus, dass im Allgemeinen die letztere Gesinnung nützliche, die Erstere schädliche Thaten hervorruft“¹⁾.

„Wären die Kräfte in der Majorität, die das Gute schaffen, indem sie das Böse wollen, und würde dasjenige, was wir böse Gesinnung nennen, stets zum Vorteil der Gesamtheit ausschlagen, so würde offenbar sie geschätzt und der jetzt gut genannten der Wert abgesprochen werden. Wenn dies nun in einem einzelnen Falle eintritt — darf er darunter leiden, dass andere Fälle eben anders beurteilt werden müssen?“ Hier müssen zwei Dinge scharf geschieden werden. Im ersteren Falle bewerten wir die Gesinnung, im zweiten die Handlung und zwar den Erfolg. Simmels Ansicht scheint zu sein, dass die Wertung des Erfolges das primäre,

¹⁾ Bd. II. S. 4 ff.

die der Gesinnung das sekundäre Moment des sittlichen Urteils bildet, und dass wir die gute Gesinnung nur deshalb schätzen, weil sie im Allgemeinen der Allgemeinheit nützliche Folgen hat. Setzen wir nun als Allgemeinheit die Nation, der wir angehören, so nützt es dieser Gesamtheit zweifellos, wenn in einem Kriege die Feigheit des Gegners zu raschem und mühelosem Siege führt; es schadet ihr, wenn, wie z. B. jetzt im Burenkriege, durch die Tapferkeit des zu bekämpfenden Gegners der Krieg in die Länge gezogen wird; ja, dieser schadet sogar der weiteren Gesamtheit, indem durch seine Zähigkeit die Kulturerrungenschaften von Jahrzehnten vernichtet werden. Trotz alledem achten wir den tapferen Feind und verachten den Feigen. Wir thun dies überall abgesehen davon, ob es uns nützt oder schadet. Gerade der tapfere Feind wird uns stets schaden, der feige nützen; man kann also nicht sagen, dass wir die tapfere Gesinnung des Gegners, deshalb schätzen, weil sie uns im Allgemeinen nütze, denn das gerade Gegenteil ist der Fall. Dies zeigt uns überall die Erfahrung.

Auf der anderen Seite hat Simmel indessen Recht, wenn er sagt, wir werden im Interesse der Gesamtheit dennoch die aus verwerflicher Gesinnung hervorgehende That (im Sinne von Erfolg) vorziehen, d. h. also in unserem Beispiele, wenn wir den Sieg wünschen, der uns im Interesse der Allgemeinheit zu liegen scheint, so müssen wir wünschen, dass der Gegner feige sei, weil so zunächst weniger Blutvergiessen stattfindet und dann auch der Krieg rascher und sicher zu unseren Gunsten entschieden wird.

Die ethische Beurteilung scheint darnach ganz paradox zu sein. Einmal hatten wir die Gesinnung geschätzt, die nach S. im Allgemeinen nützliche Handlungen hervorbringt und nun schätzen wir auf einmal diese Gesinnung doch nicht. Dieser Widerspruch löst sich indessen, wenn man die beiden Schätzungsweisen trennt, nämlich die der Gesinnung und die der Handlung, d. h. des Erfolges. Wir sahen, dass diese beiden Schätzungen ganz widersprechend ausfallen könnten und der Widerspruch auch vor der Simmel'schen Erklärung noch Stand hält, kurz, dass die Schätzungen des Nützlichkeiterfolges und des sittlichen Wertes nicht identisch sein können. Aus den vorausgegangenen Betrachtungen hat sich aber auch ergeben, dass wir die Gesinnung überall für sich schätzen, einerlei, ob ihre Bethätigung uns nützlich ist oder nicht, d. h. wir prüften sie als Gesinnung und schätzten sie nach dem Werte, den sie an und für sich hatte, und

nicht nach dem Werte, der ihr in ihrer Beziehung zu irgend einem Zwecke zukam. Sie war also an und für sich gut oder nicht gut. Welches Kriterium für dieses „gut“ massgebend ist, soll später noch besprochen werden.

Den Wert des Erfolges sahen wir überall abhängig gemacht von seinem Nützlichkeitswerte zu irgend einem Zweck. Was an und für sich gut ist, steht als Wert zweifellos höher, als das, was seinen Wert erst aus der Beziehung zu irgend einem Zweck erhält und da der sittliche Wert jedenfalls der höhere Wert ist und die Gesinnung diesen höheren Wert besitzt, so muss wohl auch die Schätzung der Gesinnung die sittliche sein und nicht die des Erfolges.

Diese Thatsache leugnet S. auch nicht und nennt sie das Resultat einer „psychologischen Entwicklung, die nun einmal auf den Punkt der Gesinnung den Wert konzentriert hat“¹⁾. Doch „alteriere dies nicht die historisch-psychologische Erkenntnis, dass die gute Gesinnung ihren Wert nicht aus sich selbst schöpft, sondern aus der Verdichtung der vielfachen Handlungen, deren Prinzip sie zeigt und für die sie dadurch Gewähr leistet“.

Simmel scheint damit — ganz klar wird das aus seiner etwas verschnörkelten Ausdrucksweise nicht — sagen zu wollen, dass die Schätzung der Gesinnung keine letzte Thatsache ist, sondern weiter zurückgeführt werden kann. Da er gleichzeitig von „historisch-psychologischer“ Erkenntnis spricht, so scheint er in der angeführten Thatsache das Endglied einer psychologischen Entwicklungskette zu sehen, die mit der Schätzung des Nützlichkeitserfolges begann; und da diese Erfolge durch eine entsprechende Gesinnung im Allgemeinen herbeigeführt wurden, soll sich das Wertgefühl schliesslich ganz auf die Gesinnung übertragen haben. Diese Behauptung lässt sich durch die Thatsachen nicht rechtfertigen. Wir sehen, dass selbst der Wilde — die niedrigste ethische Entwicklungsstufe, die uns bekannt ist, — den tapferen Feind achtet, der ihm stets schaden wird, kurzum, die uns bekannten Thatsachen zeigen uns, dass die Gesetzmässigkeit des Wertens bei dem Feuerländer sich in derselben Weise vollzieht, wie bei dem höchst entwickelten Kulturvolk. Es kann aber der Ethik zunächst nur darum zu thun sein, diese Gesetzmässigkeit des Wertens aufzuzeigen und in einer Formel auszudrücken.

¹⁾ Bd. II. S. 8.

S. selbst muss an Ähnliches gedacht haben, als er schrieb, der Realität der Dinge sei es nicht versagt, „als Material einer idealen Normgebung zu dienen“ ¹⁾.

Indessen führt die Simmel'sche Begründung der ethischen Schätzung der Gesinnung auf Grund des Nützlichkeiterfolges schliesslich doch wieder auf die bedingungslose Schätzung der Gesinnung zurück. Zu diesem Zwecke wollen wir einmal sämtliche, im Vorhergegangenen erwähnten Betrachtungen bei Seite lassen und annehmen, Simmel wäre im Recht mit der Behauptung, dass wir die gute Gesinnung nur deshalb so hoch schätzten, weil sie im Allgemeinen der Gesamtheit nütze, und Gesamtheit im weitesten Sinne des Wortes nehmen, nämlich als die Menschheit. Dann erhebt sich die Frage, was man denn unter dem, was der Menschheit „nütze“, verstehen müsse, d. h. „nütze“ zu welchem Zwecke? Der Zweck kann doch nichts Anderes sein, als die geistige, materielle, kulturelle oder in einem Worte die sittliche Hebung der Menschheit im Ganzen und im Besonderen ihrer einzelnen Glieder. Das heisst wieder nichts Anderes, als: schliesslicher Endzweck ist der sittliche Mensch. Dann schätzen wir die Gesinnung, weil sie der sittlichen Hebung des Menschen nützt und im Einzelnen, weil sie der eigenen sittlichen Hebung „nützt“.

Die Gesinnung wird also geschätzt, weil sie, um mit Simmel zu reden, im Allgemeinen nützliche Folgen für die sittliche Hebung des Handelnden, also der Gesinnung hat. Meine Gesinnung ist sonach deshalb sittlich, weil sie sich selbst sittlich hebt d. h., sie ist sittlich, weil sie eben sittlich ist. Die Frage, die S. am Anfange stellt, „ob die Motive des sittlichen Handelns sich schliesslich als rationalistische oder sensualistische herausstellen“, muss die Ethik nicht nur „dahin gestellt sein lassen“; sie muss sie vielmehr als sinnlos abweisen. Kant hat das auch gethan; er sagt:²⁾ „wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unzureichend und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren. Es ist ebendasselbe, als ob ich zu erklären versuchte, wie Freiheit selbst als Causalität eines Wollens möglich ist. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen andern.“

¹⁾ Bd. I. Vorrede.

²⁾ Grundlegung zur M. d. S. S. 92. (Kirchmann'sche Ausgabe).

Auch in einer kürzlich erschienenen vortrefflichen Schrift über „die Phänomenologie des Willens“ hat Pfänder die Frage nach dem „Motive“ des Endzwecks, und als solcher muss das sittliche Handeln ja unbedingt gelten, behandelt. Es heisst da:¹⁾ Es hat nur gegenüber dem Wollen abgeleiteter Zwecke einen Sinn, nach dem „Motiv“ des Wollens zu fragen. Das Erstreben des Endzweckes dagegen, das Streben nach Allem, was um seiner selbst willen begehrt wird, hat nicht wieder ein Motiv“.

S. könnte hier einwenden, dass wir im sittlichen Interesse der Allgemeinheit doch lieber eine diesem Interesse dienende That wünschen, die aus verwerflichen Motiven hervorgegangen sei, als eine diesem Interesse weniger dienliche, deren Motive sittlich unanfechtbar seien. Das ist unzweifelhaft richtig. Was dem „Sittlichen“ dient, d. h. was Gutes schafft, ist in gewissem Sinne „sittlich wertvoll“, aber immer doch nur, weil es nützlich für den sittlichen Zweck ist. Davon unterscheiden wir sehr scharf das, was an sich sittlich wertvoll ist, und das ist, wie wir auch an dem angeführten Beispiel sehen, einzig und allein die Gesinnung, die an sich geschätzt wird, obwohl sie in diesem Falle nichts Gutes schafft. Für die Schätzung der Gesinnung giebt es kein Motiv, wovon ihr Wert abhängig wäre; die Schätzung des Erfolges aber ist abhängig von seinem Erfolge für den Zweck. Die Gesinnung ist also Selbstzweck, Wert an sich; der Erfolg ist Mittel und hat keinen Wert an sich, sondern wird erst nach seiner Nützlichkeit für einen Zweck geschätzt.

Diese beiden Schätzungen sind demnach insofern verschieden, als der höhere Wert der Wert an sich ist und diesen besitzt die Gesinnung. Ihr Wert kann nicht aus irgend einer Beziehung zu einem höheren Werte abgeleitet werden. Die sittliche Gesinnung ist der höchste und unbedingte sittliche Wert. Werte ich daher eine Handlung nur als Mittel, so ist damit implicite der geringere Wert ausgesprochen, der in dem Worte nützlich im Gegensatz zu sittlich seinen Ausdruck findet.

Hätte Simmel die Scheidung dieser beiden Betrachtungsweisen genügend scharf vollzogen, so wären die Missverständnisse, die ihn zu vielen Einwänden gegen Kant führen, vermieden worden. So aber, da er Wert immer nur im Sinne „Wert zu etwas“ nimmt

¹⁾ S. 103. (Leipzig 1900).

und die Untersuchung nie bis zu dem Punkte führt, wo dieser Sinn nicht mehr zutrifft, also bis zu dem Wert, der an sich Wert ist, missversteht er auch den Begriff Pflicht und verwechselt ihn mit den aus ethischen oder sozialen Gründen hervorgegangenen Pflichten. Sein Beispiel ist ein Familienvater, der „zu dem sittlichen Endzwecke Geld braucht, seine Familie zu ernähren und sich dieses Geld auf betrügerische Weise verschafft „so könnte ich mich nach dem Prinzip, dass ich nur für das verantwortlich bin, was ich will, entschuldigen. Mein Zweck ist ja nur die Ernährung meiner Familie; dass andere Menschen dadurch geschädigt werden, ist eine secundäre Folge meines Handelns (für die ich nicht verantwortlich bin), die ich gar nicht wünsche und beabsichtige und für die ich nur sittlich verantwortlich wäre, wenn die Schädigung Anderer der gewollte Zweck meines Handelns wäre“. Eine aufmerksamere Lektüre Kant's würde S. überzeugt haben, dass K. dieser Einwand überhaupt nicht trifft.¹⁾

S. meint nun, die bloss pflichtmässigen Motive seien unzuverlässig. Zu dieser Ansicht kann er nur gelangen, weil er eben Pflicht und Pflichten verwechselt und übersieht, dass das, „was für den Einzelnen als Pflicht gilt, weil die Allgemeinheit es tatsächlich übt,“²⁾ nicht Pflicht im Kant'schen Sinne ist. Pflicht im Kant'schen Sinne ist einzig und allein „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz“³⁾ und etwas Anderes kann unter sittlicher Pflicht nicht verstanden werden.

Ausserdem ist S. der Ansicht, das „Handeln aus Pflicht um der Pflicht willen“ als einziges sittliches Motiv bedürfe einer Ergänzung. Diese giebt er einmal, indem er fordert, „dass alle sonstigen Motive bis zur Übereinstimmung mit der Pflicht umgebildet werden und die Sittlichkeit, statt uns in einen Konflikt mit den eudämonistischen Trieben zu bringen, zum einheitlichen, ungestörten Herzenswunsch wird.“⁴⁾ Dürfte man diesen Satz so auffassen, dass sein Sinn wäre, die sittliche Gesinnung ist gleichbedeutend mit dem uns völlig beherrschenden Herzenswunsche zum Guten, so dass andere Triebe gar keinen Einfluss mehr auf den Willensentscheid gewinnen können, so würde dagegen nichts ein-

¹⁾ Siehe Grundlegg. z. M. d. S. S. 18. (Kirchmann'sche Ausgabe). Ferner diese Abhandlung S. 392 ff.

²⁾ Bd. I. S. 236.

³⁾ Grdl. z. M. d. S. Seite 18. (Kirchmann'sche Ausgabe).

⁴⁾ Bd. I. S. 235.

zuwenden sein, denn für einen solchen Menschen würde eine andere Maxime als das Sittengesetz gar nicht in Frage kommen. S. aber formt später diesen Satz so um, dass er etwas ganz Anderes ausdrückt¹⁾, er glaubt nämlich, es sei in der „Unzuverlässigkeit der bloß pflichtmässigen Motive“ begründet, dass wir die „konfliktfreie, mit dem Eigeninteresse solidarische Sittlichkeit“ so hoch schätzen; „weil sie die Gewähr für anstandslose subjektive Erfüllung der sittlichen Forderung giebt“. Der höchste Wert wurde „also darauf gelegt, dass die Pflicht nicht nur um der Pflicht willen, sondern aus dem daneben liegenden, wenn auch parallel laufenden eudämonistischen Interesse erfüllt werde“.²⁾ Diese Fassung kann nicht ohne Widerspruch bleiben. Hiernach würde der Krämer, der seine Kunden nicht betrügt, weil dies seinem Vorteil entspricht, dessen Handlung „nicht nur um der Pflicht willen, sondern aus dem daneben liegenden eudämonistischen Interesse“ geschieht, sittlich höher stehen, als der, der auch dann nicht betrügt, wenn er sich Vorteil damit verschaffen kann, und dessen Maxime einfach die sittliche Pflicht ist.

S. kann von jedem Menschen, der kein Prinzip zu verteidigen hat, erfahren, dass dem nicht so ist, sondern dass der Kaufmann, dessen Handeln nur von der Maxime der sittlichen Pflicht geleitet wird, thatsächlich „eine Gewähr für anstandslose Erfüllung der sittlichen Forderung“ bildet, während gerade umgekehrt der, dessen Sittlichkeit auf dem „eudämonistischen Interesse“ beruht, der also nur so lange nicht betrügt, als er seinen Vorteil dabei findet, diese Gewähr offenbar nicht bietet. Schliesslich meint Simmel, beide Schätzungsweisen stellten sich als Seiten der einheitlichen Bestrebung dar, eine möglichst zuverlässige, persönliche Disposition zum sittlichen Handeln zu schaffen³⁾ und zwar vom Standpunkt der „sozialethischen Prophylaxis“. Wir haben bereits festgestellt, und dazu wählten wir den besten „Standpunkt“, den es geben kann, die Thatsachen, dass diese „zuverlässige Disposition“ nur in dem Willen bestehen kann, dessen Motiv und zugleich Endzweck die Erfüllung der sittlichen Pflicht ist; die „einzelne pflichtmässige Handlung“ nach deren Motiv S. fragt, d. h. „woher sie denn eigentlich Pflicht sei“,⁴⁾ kann als sittliches Motiv eben

¹⁾ Bd. II. S. 11.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibidem S. 11.

⁴⁾ Ibidem S. 19.

immer nur das der sittlichen Pflicht haben. Letztere allerdings hat, als Zweck an sich, wie schon öfter bemerkt, nicht wieder ein Motiv. S. ist daher vollkommen im Recht, wenn er sagt, sobald man das ethische Sollen „mit dem kategorischen Imperativ identifiziere“, sei beides unbegründbar. Der kategorische Imperativ ist einfach eine letzte Thatsache, die nicht mehr begründet werden kann und einer „Begründung“ auch nicht bedarf.

Schliesslich giebt aber S. auch diese Thatsache zu, allerdings in anderer Form. Er bezeichnet „als das sicherste Mittel zur Erzeugung eines durchgehends sittlichen Handelns, dass man die eigene sittliche Billigung zum Motiv des Handelns macht“. ¹⁾ Kurz darauf nennt er diese „eigene sittliche Billigung“ in Übereinstimmung mit der Kant'schen Terminologie den „guten Willen“ und fügt hinzu, wenn der „gute Wille“ selbst da seinen Wert behalte, wo er Schädliches produziere, so liege dies an der relativen Seltenheit dieser Fälle. Damit ist das vorher Gesagte wieder gründlich verdorben, denn das hiesse doch nur, der gute Wille ist gut, weil er im Allgemeinen Nützliches erzeugt. Wir haben bereits festgestellt, dass diese Schätzung des guten Willens schliesslich doch auf die bedingungslose Schätzung desselben zurückführt.

Sehen wir indessen hiervon ab, so muss dieser oben erwähnte Simmel'sche Satz richtig verstanden in seiner Konsequenz wieder auf das oberste Sittengesetz Kant's führen. Bis jetzt hat S. die Thatsachen zugegeben, dass die Gesinnung Gegenstand der sittlichen Wertschätzung ist, ferner dass die gute Gesinnung, „der gute Wille das sicherste Mittel zur Erzeugung sittlichen Handelns“ ist. Diese Ausdrucksweise ist wieder nicht klar. Der gute Wille ist zunächst der Wille, dessen einziger Bestimmungsgrund das Gute oder, wie wir auch sagen können, das Sittlich-Richtige ist; d. h. das Sittlich-Richtige ist für diesen Willen Endzweck. ²⁾ Der gute Wille ist also der Wille, dessen Zweck das Sittlich-Richtige ist. Nun ist jeder Wille auf einen Zweck gerichtet, und der Simmel'sche Satz würde also allgemein lauten: Jeder Wille ist das sicherste Mittel zur Erreichung seines Zweckes. Da Zweck immer das Ziel eines Willens bezeichnet, so hiesse dies auch, das sicherste Mittel zur Erreichung des gewollten Zweckes ist, dass ich diesen Zweck will, und damit sind wir zu einer Tautologie

¹⁾ S. 234. Bd. I.

²⁾ Siehe auch S. 412.

gelangt. Wir brauchen indessen nur zu fragen: Welches ist die Bedingung der eigenen sittlichen Billigung? Diese besteht, wie schon in der Einleitung gezeigt wurde, darin, dass ich wollen kann, es solle die *Maxime* meines Handelns allgemeines Gesetz werden.

Der streng-logische Zusammenhang, der demnach zwischen dem sittlichen und dem allgemeingültigen Wollen besteht, ist S. nicht klar geworden. Er findet das Kriterium möglicher Allgemeinheit der Handlungsweise nur aus dem sozialen Ursprung des Sittengebotes verständlich. „Weil ehemals die Allgemeinheit der Handlungsweise die ethische Norm des Einzelnen war, bleibt auch später die ideale Verallgemeinerung derselben der Massstab, an dem sich die sittliche Dignität misst, und zwar selbst dann, wenn die sichere Differenzierung der Verhältnisse und die gesteigerten idealen Forderungen an den Einzelnen jenem Kriterium vielleicht längst seine eigentliche Rechtfertigung geraubt haben“.¹⁾ „Das Kriterium der Verallgemeinerung versagt der einzelnen That gegenüber gerade da, wo die Allgemeinheit derselben am entschiedensten ihren sittlichen Charakter bestimmt“.²⁾ S. findet weiter, dass es ein wunderlicher Anspruch an den Einzelnen sei, sich durch eine Voraussetzung bestimmen zu lassen, von der man zugleich wisse, dass sie nicht eintritt. Was geschehen würde, wenn alle so handelten, sei eigentlich gleichgültig, da sie es ja doch nicht thun. Die Beispiele, mit denen S. hier seine Einwände unterstützt, beweisen, dass er das Wort Handlung rein äusserlich nimmt und teils im Sinne von „Erfolg“ teils auch im Sinne des äusseren „Thuns“ deutet. Was allgemeingültig gedacht wird, das ist aber bei Kant immer nur die *Maxime* des Willens, weil diese ja als Bestimmungsgrund unter gleichen Bedingungen auch gleiche Handlungen zu Tage fördern muss. S. führt das Beispiel der Schultze-Delitzsch'schen Konsumvereine an, deren Wert nur so lange vorhalte, als sie nicht allgemein würden. Hier würde also die Verallgemeinerung der Norm ihr „spezifisches Wesen“ vernichten. Man sieht leicht, welche Verwechslung hier Simmel begeht. Die *Maxime* des Schultze-D. waren natürlich nicht die Konsumvereine, sondern kurz gesagt die Hebung des Arbeiterstandes. Diese *Maxime* hätte ihn, sobald er einsah, dass die Konsumvereine diesem Zwecke nicht mehr dienten, entweder von der weiteren Gründung abgehalten, oder ihn

¹⁾ Bd. II. S. 23.

²⁾ Bd. II. S. 24.

zu anderen Massnahmen veranlasst. Die *Maxime* konnte dabei dieselbe bleiben.

Schliesslich giebt derselbe S. zu, dass man dem kategorischen Imperativ nicht gerecht werde, wenn man nur einen „Teil der Handlung“ verallgemeinere, und dass eine That offenbar nur dann sittlich zu rechtfertigen sei, wenn sie bei jeder gedachten Wiederholung genau derselben Umstände „sittlich denkbar d. h. als allgemeines Gesetz denkbar wäre“.¹⁾ Wer nun aber meint, damit sei der kategorische Imperativ endgültig zugegeben und eine weitere Kontroverse überflüssig, wird sehr bald eines Anderen belehrt. Denn, so argumentiert S., „gerade durch diese Deutung, die dem kategorischen Imperativ seine unbedingte Anwendbarkeit sichert, wird die Direktive zerstört, die er der Beurteilung des Einzelnen gewähren wollte“, weil wir hiermit in den identischen Satz münden: Wenn nur diejenige Handlung richtig ist, die genau dieser Situation und keiner anderen entspricht, so ist es selbstverständlich, dass jede Wiederholung der Letzteren immer wieder die Erstere fordert. Das folgt einfach aus dem Satze der Identität und giebt nicht die geringste Anweisung auf das, was nun sittlicher Weise geschehen soll“.²⁾

Wir wollen sehen, ob dies nicht doch der Fall ist. Der erste Satz ist richtig, wenn seine Bedeutung richtig gefasst wird, nämlich so, dass ich unter Handlung, die ja einen wollenden Menschen voraussetzt, auch das Wollen des Menschen verstehe, d. h. unter der Voraussetzung der Anerkennung des kategorischen Imperatives kann ich gar nichts Anderes darunter verstehen. Weiter kann unter „Situation“ in diesem Zusammenhange nichts Anderes gemeint sein, als das, was in der Einleitung dieser Untersuchung als „objektive Bedingungen“ bezeichnet worden ist,³⁾ nämlich die für mein Urteil, mein Verhalten, mein Wollen in Betracht kommenden Objekte meiner Wahrnehmung und meines Denkens oder die von mir unterschiedenen, mir als gegeben gegenüberstehenden bei meinem Wollen von mir in Rechnung gezogenen Thatsachen. Jede Wiederholung der Letzteren fordert, wie Simmel ganz richtig sagt, die Erstere, d. h. sie fordert die gleiche Art, mich diesen Thatsachen gegenüber wollend zu verhalten, vorausgesetzt aber, dass ich mich sittlich verhalte, denn

¹⁾ Bd. II. S. 44.

²⁾ S. 44 ff. Bd. II.

³⁾ S. 354.

sonst könnte die Wiederholung der Situation d. h. der objektiven Thatsachen ja auch ein anderes Verhalten zur Folge haben. Oder vielmehr, es ist gerade das Kriterium der Sittlichkeit, dass nur das gleiche Verhalten den gegebenen Thatsachen gegenüber als sittlich denkbar¹⁾ wäre. Ein identischer Satz ist das nicht, denn es ist allerdings logisch denkbar, dass den gegebenen Thatsachen gegenüber in zwei gleichen Situationen das Verhalten verschieden ist.

Noch klarer wird der Thatbestand durch das auch von Simmel angeführte Kant'sche Depositumbeispiel. Ein Depositum ist in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist, ohne einen Beweis der Deponierung zurückgelassen zu haben. Mit Vorstehendem sind die von mir unterschiedenen, mir als gegeben gegenüberstehenden, bei meinem Willen von mir in Rechnung gezogenen Thatsachen, oder in der Simmel'schen Terminologie, die „Situation“ bezeichnet. Mein Verhalten dieser Situation gegenüber ist Gegenstand der sittlichen Beurteilung. Mein Verhalten aber kann darin bestehen, dass ich einmal das Depositum zurückgebe, das andere Mal es unterschlage und beide Arten des Verhaltens, einander gegenübergestellt, involvieren keinen logischen Widerspruch, wohl aber einen sittlichen. Die Forderung, dass jede Wiederholung derselben „Situation“ auch das gleiche Verhalten zur Folge habe, ist kein logisches, sondern ein sittliches „muss“ und folgt nicht, wie S. meint, „einfach aus dem Satze der Identität“. Wenn ich also in unserem Beispiele das Depositum zurückgebe, weil ich dieses Verhalten als das sittliche ansehe, so fordere ich damit gleichzeitig, dass Jedermann sich in derselben „Situation“ ebenso verhalte. Diese Forderung hätte gar keinen Sinn, wenn ihre Erfüllung aus dem Satze der Identität folgte, also in jedem Falle doch sicher wäre. Etwas zu fordern, was ohnedies eintritt, wäre in der That überflüssige Kraftverschwendung.

Nehmen wir das Beispiel von der anderen Seite, so ist, wie bemerkt, auch denkbar, dass irgend Jemand das Depositum unterschlägt. Stellen wir beide Fälle einander gegenüber, so erscheint auf den ersten Blick eins unmöglich, nämlich, dass die Unterschlagung und die Rückgabe sittlich d. h. allgemeingültig gefordert werden können. Die eine Forderung schliesst die Andere unbedingt aus. Welche ist nun sittlich? Um dies zu entscheiden,

¹⁾ Bd. II. S. 44.

haben wir nur zu fragen, ob ich wollen bzw. fordern kann, dass Jedermann ein unter obigen Voraussetzungen erhaltenes Depositum unterschlage? Die Antwort lautet nein, denn ich kann — das ist psychologisch unmöglich — nicht fordern bzw. wollen, dass, falls ich der rechtmässige Eigentümer wäre, mir die Summe unterschlagen werde. Dagegen kann ich wollen, dass die Rückgabe des Depositums in der gleichen „Situation“ immer erfolgt.

Simmel's Irrtum scheint daran zu liegen, dass er das Wort „Handlung“ hier nicht scharf genug als Wollen fasst. Sobald dies aber geschieht, ist eine Verständigung mit ihm möglich. Wenn nämlich, wie S. zugiebt, nur das Verhalten sittlich ist, was als „allgemeines Gesetz denkbar wäre“ und zwar, wie wir jetzt hinzufügen dürfen, als allgemeines Gesetz des Wollens, so muss ich dieses Verhalten auch wollen bzw. fordern, dass sich Jeder in gleicher Weise verhalte, da jedes andere Verhalten für mich ja unsittlich wäre. Das Verhalten also, das ich als sittlich beurteile, muss nicht nur als allgemeines Gesetz des Wollens denkbar sein, sondern von mir als solches auch gewollt werden. Wollte ich oder könnte ich wollen, dass Jemand sich in anderer Weise, als ich, verhalte, so müsste ich, sobald ich meinen eigenen Entscheid als sittlichen beurteile, damit zugleich wollen, dass er sich in nicht sittlicher Weise verhalte, d. h. ich würde zugleich das Sittliche und das Unsittliche wollen. Dies heisst wiederum nichts Anderes, als die Maxime meines sittlichen Wollens muss so beschaffen sein, dass ich wollen könne, sie solle allgemeines Gesetz werden. Die Maxime, nach der sich das sittliche Wollen letzten Endes bestimmt, ist also die Maxime der Allgemeingültigkeit des Wollens. Das Sittliche wollen, heisst demnach nichts Anderes, als das Allgemeingültige wollen. In jedem Falle ist die Maxime die sittliche, die ich als allgemeingültigen Bestimmungsgrund des Wollens wollen kann. Oder, anders ausgedrückt, der Endzweck des sittlichen Wollens ist die Allgemeingültigkeit des Wollens¹⁾. Simmel hat also das eigentlich anerkannt, was er bestreiten wollte, und auch die Ausnahmen, die nach seiner Auffassung nicht getroffen werden, bestehen diesem Kriterium gegenüber nicht. So meint er, um nur eins anzuführen, die eigentlich aufopfernde Sittlichkeit werde sehr häufig nicht wünschen, Erwiderung ihrer Äusserung

¹⁾ S. Pfänder, „Phänomenologie des Wollens“, S. 95 ff.

zu finden, und sie würde die Verallgemeinerung ihrer Maximen auch nicht wollen können, „weil sie schon durch ein solches Wollen den eigentümlichen Wert dieser entsagenden Sittlichkeit zerstören würde“¹⁾). Wenn die hier in Betracht kommenden Persönlichkeiten wirklich die Verallgemeinerung ihrer Maximen nicht wollten, so hiesse dies, sie wollten, dass andere Menschen nicht nach sittlichen Maximen sich entscheiden, sie wollten daher direkt, dass andere Menschen unsittlich seien, sie wollten also das Unsittliche. Und dies auch nur, damit ihre „Sittlichkeit“ in desto strahlenderer Glorie erscheint. Das wäre aber keine Sittlichkeit mehr, sondern Sittlichkeitsfexerei, und ein derartiges Verhalten wäre nicht aus der Maxime der Sittlichkeit, sondern aus der der Eitelkeit hervorgegangen. Ein sittlicher Mensch, der bei anderen Menschen das Unsittliche will, das ist eine *contradictio in adiecto*. Noch an einem zweiten Beispiel will ich diese unrichtige Auffassung Simmels nachzuweisen versuchen.

S. meint „nur in dem Falle, dass ich Depots will, muss ich auch wollen, dass sie zurückgegeben werden, hebe ich aber das Wollen des Depots überhaupt auf, so ist auch die Verpflichtung der Rückgabe damit aufgehoben. Es lässt sich z. B. denken, dass in einem Kreise das Ausgeben von Depositen in einer sehr unvollkommenen und leichtsinnigen Weise geschehe, und dass nun Jemand, der aus irgend einem Grunde die äusseren Folgen nicht fürchtet, in der That ein Depositum unterschlägt, um wirklich damit zu bewirken, dass es solche Deposita künftig nicht mehr gäbe“.²⁾ Es ist nicht einzusehen, weshalb dies dem kategorischen Imperativ widersprechen soll. Der kategorische Imperativ sagt ja nicht „Wolle Deposita“, sondern „verhalte dich in allgemeingültiger Weise“. Das Nichtwollen von Depositen ist an sich daher nichts Unsittliches. Es kommt nur darauf an, wie d. h. nach welchen Maximen sich der Depositenempfänger verhalten hat. Seine Absicht ist, leichtsinnigen Depots vorzubeugen, selbst auf die Gefahr hin, dafür ins Gefängnis zu wandern. Nehmen wir dabei an, er giebt das Geld zurück, unterschlägt es also nur scheinbar, so lautet die Maxime: Kann ich allgemeingültig wollen, dass, um dem Leichtsinn vorzubeugen, dieser Leichtsinn *scheinbar*

¹⁾ B. II. S. 64.

²⁾ Bd. II. S. 69.

materiell gestraft wird? Und wenn er darauf ja antworten kann, so handelt er zweifellos sittlich. War aber das Beispiel so gemeint, dass das Depot nicht mehr zurückerstattet wird, so muss es heissen: Kann ich wollen, dass man jederzeit, wo man Leichtsinne wahrnimmt, diesen materiell empfindlich straft? Darauf lautet die Antwort natürlich nein, denn der Betreffende kann nicht wollen, dass etwa ein Einbrecher, der ihn für leichtsinnig hält, weil er seine Thüren nicht verrammelt, ihn durch Einbruchdiebstahl für diesen Leichtsinne straft, um ihn zu grösserer Vorsicht zu mahnen.

Auf alle diese Konsequenzen seiner eigenen Zugeständnisse hätte Simmel kommen müssen, wenn er seine Fragen eben zu Ende geführt hätte. Es hat sich dabei gezeigt, dass in der That das oberste Sittengesetz auch durch die vorstehenden Einwände nicht berührt wird. Dies durfte S. allerdings nicht zugeben, denn damit wäre es unmöglich gewesen „zu erweisen, dass alle ethischen Grundbegriffe nur scheinbar irgend einen Inhalt haben, thatsächlich aber blosser Wortfülle sind, mit der Jeder den von ihm besonders geschätzten bezw. perhorreszierten Inhalt bekleidet“.

Stern's genetische Ethik.

Stern stellt sich in einem Buche, das er „Kritische Grundlegung der Ethik als positive Wissenschaft“¹⁾ betitelt, die Aufgabe, „die Ethik als positive Wissenschaft, d. h. als eine von allen nicht bloss religiösen, sondern auch metaphysischen Voraussetzungen unabhängige Wissenschaft zu begründen“. Seine Methode ist die genetische, d. h. sie führt den Ursprung des Sittlichen bezw. die Entstehung der Sittlichkeit auf ein allmähliges Werden, eine während sehr vieler Jahrtausende sich vollziehende Entwicklung und Vererbung innerhalb des Menschengeschlechtes und des Tiergeschlechtes zurück. Das beseelte Wesen strebte darnach, sich derjenigen Eingriffe der anorganischen Natur zu erwehren, die sein psychisches Leben störten. Daraus entwickelte sich ein Trieb, ein „von einem Groll, einer gegensätzlichen, feindseligen

¹⁾ Berlin 1897 (Dümmler).

Stimmung gegen die Eingriffe der unbeseelten Natur getragener objektiver, d. h. auf etwas Unpersönliches, Sachliches oder Allgemeines gerichteter Trieb zur Abwehr dieser schädlichen Eingriffe ins psychische Leben überhaupt, der Grundstock des sittlichen Triebes. * Dieser hat sich allmählich weiter vererbt und ist zuletzt zu dem sittlichen Triebe „zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe“ geworden. Der sittliche Trieb ist auch ein „objektiver Trieb“, d. h. in Wahrheit nicht darauf gerichtet, im Interesse der eigenen oder einer bestimmten anderen Person resp. irgend eines bestimmten seelischen Wesens die sittliche Handlung zu vollziehen; denn er ist, indem den jetzt lebenden Individuen der Sinn, der Zweck oder das Ziel der sittlichen Handlung überhaupt nicht mehr klar ist, was eben im Wesen des Triebes liegt, lediglich gegen ein Drittes, Unpersönliches, Sachliches oder Allgemeines gerichtet, nämlich gegen die schädlichen Eingriffe ins psychische Leben überhaupt der sowohl unbeseelten, als auch beseelten, objektiven Aussenwelt. Ein besonderes Gewicht legt Stern auf den Unterschied zwischen der Sittlichkeit, welche Abwehr oder Repression ist, und der Kultur, welche Vorbeugung oder spontane Action ist. Die Sittlichkeit ist ihrem Ursprunge nach ein den Menschen und den beseelten Wesen aufgedrungener Kampf, welcher die Abwehr der schädlichen Eingriffe ins psychische Leben durch den sittlichen Trieb unter Beihülfe von Seiten der Gefühle und Vorstellungen bezweckt. Die Kultur dagegen ist ein freiwillig unternommener, der unbeseelten Natur aufgedrängter Kampf, durch den die Menschen bezwecken, den befürchteten schädlichen Eingriffen der Natur vorzubeugen.

Aus diesen Grundprinzipien der Ethik wird dann die „ethische Regel“ abgeleitet, die „eigentlich nichts Anderes, als das in imperativer Form gehaltene Grundprinzip der Ethik ist“. Sie lautet: „Handle so weit, als möglich, entsprechend dem Trieb zur Erhaltung des Psychischen oder Geistigen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe“¹⁾. Bei der Beurteilung der sittlichen Handlungen müssen wir uns nach der „subjektiven Gesinnung des Handelnden richten“²⁾.

¹⁾ S. 337.

²⁾ S. 339.

So nahe, wie wir sehen werden, das Ergebnis der Stern'schen Untersuchung, dem Kant'schen Sittengesetz kommt, so gering ist die Bedeutung seiner „kritischen Grundlegung“. Ob sich alles wirklich so zugetragen hat, wie Stern vorträgt, ist zum Mindesten keine „positive“ Thatsache. Es ist aber auch für die Ethik ganz und gar gleichgültig, inwieweit diese Behauptungen durch die Entwicklungsgeschichte gerechtfertigt werden, ebenso gleichgültig, wie für die rein physikalische Optik z. B. als solche die Entstehung des Gesichtssinnes ist. Die physikalische Optik hat es eben einfach mit den Thatsachen des Lichtes zu thun, dessen Gesetze sie festzustellen sucht und kümmert sich ganz und gar nicht darum, wie es gekommen ist, dass wir Lichterscheinungen wahrnehmen. Ganz analog beschäftigt sich die Ethik mit den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins, sucht dessen Gesetze festzustellen und überlässt es denen, die sich berufen fühlen, einem zeitgemässen Zuge entsprechend, für alle möglichen Erscheinungen entwicklungsgeschichtliche Erklärungen zu suchen, die Entstehung des sittlichen Bewusstseins zu erforschen. Für die Ethik genügt die einfache Thatsache, dass das sittliche Bewusstsein da ist.

Der „Zweck der sittlichen Handlung ist nach St. den jetzt lebenden Individuen“ allerdings „nicht mehr klar“, d. h. die Frage nach dem Zweck der sittlichen Handlung ist sinnlos, weil eben die sittliche Handlung Endzweck ist also kein „Motiv“ mehr hat, bezw. einen Zweck, der durch sie erreicht werden soll). Kant spricht über diesen Punkt in gleicher Weise an folgenden Stellen: „Was brauchen die Menschen zu wissen, welchen Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens der Weltenlauf herbeiführen wird?“¹⁾ Ferner heisst es bei Kant²⁾: „Dass der erste subjektive Grund der Annahme moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen, dass, da diese Annahme frei ist, der Grund derselben in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muss, und da auch diese ebensowohl ihren Grund haben muss, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen wird, ohne auf den ersten Grund zu kommen“.

¹⁾ R. i. d. Gr. d. b. V. S. 7. Anm. (Kehrbach'sche Ausgabe).

²⁾ R. i. d. Gr. d. b. V. S. 19. Anm. (Kehrbach'sche Ausgabe).

Hat so Stern viel überflüssige Kraft an eine Aufgabe verschwendet, die an sich möglicherweise lohnend, für die Ethik jeder Bedeutung entbehrt, so missversteht er auf der anderen Seite Kant's Sittengesetz, obwohl die von ihm aufgestellte Formulierung, im Grunde genommen, gar keinen anderen Sinn haben kann, falls man sich unter ihr überhaupt etwas denken soll. Der Vorwurf des Egoismus, der auch hier der Kant'schen Formel entgegengehalten wird, hat an anderer Stelle seine Erledigung gefunden¹⁾.

Der Einwand, den Stern gegen den kategorischen Imperativ erhebt, trifft ihn eigentlich selbst, denn identifiziert man die Stern'sche Formel nicht mit dem kategorischen Imperativ, so ist sie allerdings „inhaltlos“. Insbesondere sind die Worte „Geistiges“ und „Psychisches“ reine Abstrakta, unter denen sich jeder denken kann, was er will, und selbst der gebildete Mensch würde damit wenig für sein sittliches Verhalten anzufangen wissen. Worauf es ankommt, das ist dies, was das „Geistige“ oder „Psychische“ für die Gesamtpersönlichkeit bedeutet. Und dieses Moment liegt mit eingeschlossen in der Kant'schen zweiten Formulierung des obersten Sittengesetzes, die die strenge Konsequenz der ersten Formulierung ist und diese auch voraussetzt, nämlich²⁾ „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“. Da hier die erste Formulierung schon vorausgesetzt ist, so muss sie auch die Grundlage für die Stern'sche Formel, die sich mit der zweiten Fassung dem Sinne nach deckt, bilden. Ohne diese Grundlage, d. h. die Prüfung durch den kategorischen Imperativ würde der Stern'schen Formulierung jede Bedeutung mangeln. Für eine „Grundlegung“ der Ethik ist daher durch die Stern'sche Untersuchung nichts gewonnen, und als das Wertvollste an ihr erweist sich die Übereinstimmung ihres schliesslichen Resultates mit dem Kant'schen obersten Sittengesetz.

¹⁾ Vergl. S. 358 ff. dieser Abhandlung.

²⁾ Kr. d. p. V. S. 53 f. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

Verhältnis zu Lipps und Schlussbemerkung.

In den hier schon erwähnten „Ethischen Grundfragen“ (1889), ausserdem in den „Grundzügen der Logik“ (1893)¹⁾ und in einer ausführlichen Besprechung der Wundt'schen „Ethik“ (1886, 1892)²⁾ hat sich Lipps eingehend mit dem in Rede stehenden „Grundproblem der Ethik“ befasst. Seine Resultate hier einer Besprechung zu unterziehen, war überflüssig, da die vorangegangenen Erörterungen neben Kant im Wesentlichen auf den Darlegungen beruhen, die Lipps an den angeführten Stellen gegeben hat.

Aus den vorliegenden Ausführungen wird sich ergeben haben, dass die in der Einleitung vertretene Auffassung gegen alle Einwände siegreich geblieben ist, d. h. dass jedes scheinbare oberste Kriterium der Ethik immer wieder auf diese Formulierung zurückgeführt werden muss und aus diesem seine Berechtigung schöpft. Ferner, dass jedes der *m a t e r i a l e n* Prinzipien, deren Berechtigung hier nicht zu prüfen war, seine Sanktion erst durch das oberste *f o r m a l e* Prinzip erhält, falls es nicht von willkürlichen Voraussetzungen abhängen soll.

Die Einwände Windelband's fanden ihre Erledigung durch den Hinweis auf eine genauere Analyse des Wollens und die Klarstellung einer von Kant gebrauchten zweideutigen Wendung. Damit war gleichzeitig auch der Einwurf Jodl's gegenstandslos geworden. Brentano's an eine nicht vollständige Formulierung Kants geknüpfte Kritik wurde durch die Hervorhebung der massgebenden Formel zurückgewiesen.

Hinsichtlich Paulsen's positiver Ethik stellte sich heraus, dass die einzelnen Definitionen und Erläuterungen ethischer Begriffe meistens in diametralem Gegensatze zu einander stehen, ausserdem aber die Terminologie so vieldeutig ist, dass ein widerspruchssloses Ergebnis solange unmöglich ist, als man sich an das hält, was bei P. wirklich dasteht. Nur indem wir die hauptsächlichste Erklärung Paulsens über den obersten Massstab für sich betrachteten und das, was sonst bei P. dagegen spricht, unberücksichtigt liessen, war es möglich, einen Weg zu der richtigen Formulierung zu gewinnen. Paulsen's Einwände gegen Kant erwiesen sich durchweg als irrtümliche Deutungen Kant'scher Termini.

Viel erfreulicher gestaltete sich die Besprechung Gizycki's, dessen Untersuchung wir ein erhebliches Stück Weges in zu-

¹⁾ S. 280 ff.

²⁾ Göttingische gelehrte Anzeigen 1888. S. 201 ff.

stimmendem Sinne folgen konnten, um erst bei der ungenauen Bestimmung des obersten Sittengesetzes in Divergenz mit ihm zu geraten. Schliesslich liess sich, wenn auch nicht aus der Formulierung, so doch aus dem Sinne derselben, eine uns nahe stehende Deutung finden.

Simmel's, zum Teil von den Utilitaristen entlehnte Polemik ist, wie wir feststellten, nirgends widerspruchslos durchgeführt und mündet schliesslich ebenfalls in eine durch seine eigenen Ausführungen implicite gegründete Anerkennung des Kant'schen Ergebnisses.

Stern's genetische Begründung erwies sich als gegenstandslos im Sinne des Problems der Ethik, abgesehen davon, dass diese Begründung sich nicht auf erweisbare, sondern im günstigsten Falle wahrscheinliche Thatsachen stützt. Im Übrigen deckt sich auch der Sinn des Stern'schen ethischen Imperatives im Wesentlichen mit dem kategorischen Imperativ Kants, der in der Einleitung dieser Untersuchung vertreten wurde.

Mit diesem Ergebnis muss ich mich hier begnügen, unter dem Vorbehalt, in einer späteren Arbeit das hier kritisch Begonnene als positive Untersuchung weiterzuführen.

Das Causalproblem bei Hume und Kant.

Von Dr. phil. Robert Reininger.

I.

Das Causalproblem bei Hume.

1.

Von den beiden Klassen, in welche – nach Hume – alle menschlichen Wissensobjekte zerfallen, nämlich Beziehungen der Vorstellungen und Thatsachen, ist nur die erste einer Erkenntnis analytischer Art und darum unbestreitbarer Gewissheit fähig. Unser Erkennen hingegen, welches sich auf Thatsachen bezieht, ist synthetischer Natur und besitzt eine ähnliche Sicherheit nur insofern, als es auf das gegenwärtige Zeugnis unserer Sinne oder die Angaben unseres Gedächtnisses gegründet ist¹⁾. Aussagen über Thatsachen, welche darüber hinausgehen, scheinen durchwegs auf Schlüssen aus dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu beruhen. Das Causalverhältnis bildet daher das wichtigste und hervorragendste Untersuchungsobjekt der Humeschen Erkenntnislehre.

Die Analyse unserer Schlüsse aus diesem Verhältnisse ergibt als deren Bestandteile zwei Sätze von wesentlich verschiedener Bedeutung, nämlich:

1. „Ich habe gefunden, dass dieses Ding immer mit dieser Wirkung verbunden gewesen ist“.

2. „Ich sehe voraus, dass andere, scheinbar ähnliche Dinge mit scheinbar ähnlichen Wirkungen verbunden sein werden“²⁾.

Diese beiden Sätze können als der subjektive Thatbestand unseres Causalitäts-Glaubens angesehen werden; ihm steht ein zweifacher objektiver Thatbestand im Causalverhältnisse gegenüber:

¹⁾ „Inquiry concerning human understanding“ (1748). Deutsch von J. H. v. Kirchmann. Leipzig 1880. S. 29.

²⁾ a. a. O. 37.

1. Gewisse zeitliche und räumliche Verhältnisse zweier in der Erfahrung beständig verbundener Erscheinungen (Contiguität in Raum und Zeit, Priorität der Ursache).

2. Die vorausgesetzte Notwendigkeit dieser Verbindung, bez. eine in der Ursache wirksam gedachte Kraft.

Dieser objektive Thatbestand gilt — auf dem Standpunkte unkritischen Denkens — als die Grundlage des subjektiven, insofern die äusseren Verhältnisse zweier Erscheinungen uns überhaupt die Unterscheidung von Ursache und Wirkung ermöglichen und weiterhin auch unser Glaube an die Wiederkehr des Gleichen auf der Voraussetzung verborgener Kräfte beruht (Inqu. 36).

2.

Der erste Teil dieses subjektiven und objektiven Thatbestandes wird überhaupt nicht in Frage gestellt. Die wiederholte Wahrnehmung zweier Dinge oder Vorgänge in bestimmten Verhältnissen gehört selbst zu jenen Thatsachen, die auf dem Zeugnisse unserer Sinne und den Angaben unseres Gedächtnisses beruhen und somit einen Bestandteil unserer unmittelbar gewissen Erfahrung bilden.

Aber nicht diese Erfahrung selbst, sondern nur die Schlüsse aus dieser Erfahrung bilden das Humesche Problem.

Hingegen entbehrt der zweite Bestandteil unseres Causalbegriffs einer gleichen empirischen Grundlage. Auf ihn geht daher Humes Fragestellung. Im *Treatise*¹⁾ lautet sie:

1. „Aus welchem Grunde erklären wir es für notwendig, dass jedes Ding, dessen Existenz einen Anfang hat, auch eine Ursache habe?“

2. „Weshalb schliessen wir, dass eine bestimmte Ursache notwendig bestimmte Wirkungen habe; und welcher Art ist der Schluss von jener auf diese, und der Glaube an die Richtigkeit dieses Schlusses?“ (a. a. O. 105.)

Im *Inquiry* tritt an Stelle dieser beiden Fragen eine einzige:

„Was ist die Grundlage von allen Schlüssen aus der Erfahrung?“ (35.)

¹⁾ „A treatise on human nature“, Deutsche Ausgabe, besorgt von Th. Lipps, Hamburg und Leipzig 1895.

Die beiden Fragestellungen unterscheiden sich dadurch, dass dort vom objektiven, hier vom subjektiven Thatbestand des Causalitätsglaubens ausgegangen und der letzte Teil der Fragestellung im *Treatise* zur Hauptfrage im *Essay* gemacht wird. Eine sachliche und prinzipielle Differenz existiert aber bei der genauen Correspondenz des objektiven und subjektiven Sachverhaltes natürlich nicht. In beiden Fällen ist es die objektive Notwendigkeit im Begriffe der Causalität, welche ja auch — vermeintlich — unsere Schlüsse aus der Erfahrung begründet, die zum Problem genommen ist.

Diese Notwendigkeit ist nun eigentlich eine doppelte:

1. Die Notwendigkeit, dass jedes Ding eine Ursache habe, d. i. die Notwendigkeit der Causalität selbst oder der Causalsatz: „Alles, was geschieht, hat eine Ursache“. (Frage I im Tr.)

2. Die Notwendigkeit einer bestimmten Ursache für eine bestimmte Wirkung, z. B. der Umstand, dass aus der Natur des Brotes mit Notwendigkeit folgt, dass es nahrhaft sei. Also die Notwendigkeit im Causalurteil.

Diese beiden Fälle werden nur im Hauptwerke einigermaßen auseinander gehalten, in dem späteren *Inquiry* aber beständig vermengt, ohne dass jedoch dieser Umstand eine besondere Verwirrung anzurichten vermöchte, da Humes Untersuchung dieses Begriffes sich sinngemäss auf beide Fälle anwenden lässt.

Humes Kritik besteht in dem Nachweise, dass das Vorhandensein einer wirksamen Kraft oder objektiven Notwendigkeit weder demonstrativ (a priori) noch intuitiv (a posteriori) beweisbar erscheint: Ersteres nicht, denn wir können weder aus dem Begriffe eines Dinges auf seine bestimmte Wirkung, noch aus dem Begriffe des Geschehens überhaupt auf ein Prinzip der Verursachung schliessen. Letzteres nicht, denn die Vorstellung einer bewirkenden Kraft oder Macht, worauf sich der Begriff der Notwendigkeit gründen könnte, wird uns weder durch die äussere noch durch die innere¹⁾ Erfahrung dargeboten. Folglich — so

¹⁾ Die Einsicht, dass wir auch bei unserem Wollen und Handeln auf eine Kraft oder Wirksamkeit nur schliessen, nennt Riehl („Der philosophische Kriticismus“ I. Bd. Leipzig 1876) den „erzeugenden Punkt“, um den sich Hs Causalitätstheorie gestaltet habe (S. 107).

Hingegen hat Jodl („Leben und Lehre David Humes“. Halle 1872) bereits bemerkt, dass gerade nach der neueren Psychologie uns eine un-

schliesst Hume — entbehrt dieser Begriff und seine Anwendung auf das Gegebene überhaupt jeder berechtigten Grundlage, er muss als logische Erschleichung und als eine natürliche Täuschung unserer Vernunft angesehen werden.

Die Vorstellung einer wirksamen Kraft muss somit aus dem objektiven Thatbestand des Causalverhältnisses gestrichen werden. Als solcher bleibt ausschliesslich eine gewisse Regelmässigkeit und Constanz des Naturgeschehens bez. des Ablaufs unserer Impressionen zurück, welche wir als gegeben hinnehmen müssen, ohne sie weiter begreifen zu können.

Damit wird aber auch der zweite Bestandteil der subjektiven Seite unseres Causalitätsglaubens ins Wanken gebracht, nämlich unser Vertrauen in die Gleichmässigkeit des Naturlaufs und die mit ihm verbundene Voraussicht des Künftigen. Denn da unsere Vorstellung wirkender Naturkräfte, welche jene zu verbürgen schien, als haltlos erkannt wurde, unser thatsächliches Wissen von derselben aber nur so weit reicht, als unsere bisherige Erfahrung, so scheint auch unsere Überzeugung von der Wiederkehr des Gleichen unter gleichen Umständen jeder logischen Grundlage beraubt zu sein. Da dieselbe aber doch in unserem Bewusstsein unzweifelhaft vorhanden ist und auch in praktischer Hinsicht durch keine Kritik erschüttert werden kann, so ergibt sich jetzt ein neues Problem, nämlich das des Ursprungs und der Existenz unseres — logisch unbegründeten — **Glaubens** an eine objektive Notwendigkeit im Causalprinzip.

Die ursprünglich erkenntnistheoretische Frage hat sich jetzt in eine psychologische verwandelt: Es wird nicht mehr gefragt nach der vermeintlichen Grundlage unserer Schlüsse aus der Erfahrung, sondern nach den psychologischen Bedingungen unseres erwiesenermassen grundlosen Schliessens aus derselben.

mittelbare Wahrnehmung des Causalitätsverhältnisses in gewissen Akten unseres Selbstbewusstseins gegeben ist (S. 54).

Es würde auch Humes eigener Voraussetzung, dass nämlich alle unsere Ideen letzten Grades auf Impressionen der Sinne beruhen, ganz und gar widersprechen, wenn sich für diesen Begriff, welcher uns nicht nur im gewöhnlichen Leben einer der geläufigsten ist, sondern der auch in der Metaphysik und bis in die Gegenwart hinein in der Physik eine so grosse Rolle gespielt hat, wirklich gar keine zu Grunde liegende Wahrnehmung auffinden liesse. Thatsächlich ist aber ein Gefühl aktiver Notwendigkeit in jeder Willenshandlung enthalten, mag dasselbe objektiv begründet sein oder nicht.

Diese Frage wird von Hume bekanntlich mit Hilfe der Associationspsychologie zu lösen versucht. Wiederholte gleichsinnige Wahrnehmung befestigt in uns die Association zweier Vorstellungen in dem Masse, dass bei Eintritt der einen auch der Wiedereintritt der zweiten in fast unwiderstehlicher Weise erwartet wird. Der fühlbare Zwang dieser Erwartung ist nun die eigentliche Grundlage des Glaubens an die Constanz causaler Verbindungen und des sogenannten Schliessens auf Grund des Causalprinzips. Unsere „Schlüsse“ aus der Erfahrung sind daher in Wahrheit gar keine Schlüsse in logischem Sinne, sondern ein Spiel unserer Associationsthätigkeit in Verbindung mit einer an diese sich knüpfenden starken Impression, welche wir Gewohnheit nennen.

Den gleichen Ursprung hat auch der allgemeine Causalsatz. Die Erfahrung bietet eben sehr häufig Combinationen, welche wir causal zu nennen versucht sind. Aus der Beobachtung verschiedener Fälle dieser Art wird nun die Regel gebildet, „dass die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung in allen Fällen gleich notwendig sei, und ihre scheinbare Unsicherheit in gewissen Fällen in dem der Kenntnis sich entziehenden Gegeneinanderwirken einander widerstreitender Ursachen ihre Wurzel habe“¹⁾. Mit gleichem Recht hätte Hume auch hier einfach auf die Gewohnheit hinweisen können, welche uns veranlasst, jene ausserordentlich oft beobachtete Zusammenordnung zweier Vorstellungen, welche wir eine causale nennen, auch in allen übrigen unbekannten Fällen vorauszusetzen. Der Causalsatz ist eben nichts anderes, als die Gewohnheit, causal zu denken.

Die unkritische und irrthümliche Auslegung unseres nur psychologisch bedingten Causalitätsglaubens besteht nun darin, dass die empfundene subjektive Nötigung in dem Übergange von der Vorstellung der Ursache zur Vorstellung der Wirkung und umgekehrt fälschlich für eine dem Zusammenhang der Dinge selbst anhaftende Notwendigkeit gehalten wird. Der psychische Zwang, welcher in unserem Bewusstsein zwei Vorstellungen zusammenhält, wird als ein mystisches Band ausgelegt, das auch in der Natur diese zwei Dinge für immer miteinander verbindet. Es ist aber nichts als eine natürliche Täuschung unserer Vernunft, wenn wir die Macht der Gewohnheit für eine den Dingen selbst innewohnende Kraft anzusehen geneigt sind.

¹⁾ Treatise 182.

Aus Humes Causalbegriff wird daher die Vorstellung einer Kraft oder objektiven Notwendigkeit gänzlich ausgeschaltet.

3.

Das wichtigste positive Ergebnis der Humeschen Untersuchung ist die Einsicht, dass jede Erkenntnis von Thatsachen, die über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht, nicht eine logische, sondern nur eine instinktive, gefühlsmässige Grundlage hat, oder — wie Hume sich ausdrückt — „dass Glauben viel eigentlich ein Akt des fühlenden als des denkenden Teils unserer Natur ist“¹⁾.

Die Sicherheit unseres Causalitätsglaubens ist nicht trotzdem, sondern eben deshalb eine so grosse, weil er gefühlsmässigen Ursprungs ist, und weil eine glückliche Organisation seine Gewissheit dem Tummelplatz logischer Zweifel entrückt hat²⁾. Daher wird auch sein Wert und seine Bedeutung für die praktische und — mit gewisser Beschränkung — auch theoretische Beherrschung der Natur in keiner Weise in Zweifel gezogen, während allerdings seine Anwendung auf metaphysisches Gebiet ein für alle Mal ausgeschlossen wird. Die grössere Demütigung der Ansprüche des Rationalismus liegt aber darin, dass selbst in den Grenzen der Immanenz unser intellektueller Apparat für unfähig erklärt wird, auch nur die einfachste Erkenntnis von Thatsachen zu vermitteln. Eine synthetische Erkenntnis aus blossen Begriffen, also a priori, erscheint in jeder Weise unmöglich. Für eine Spontaneität des Denkens ist auf dem Boden der Humeschen Erkenntnislehre nirgends Platz; das erkennende Subjekt bildet selbst dort, wo es nicht unmittelbar auf äussere Erfahrung ankommt, nur den passiven Zuschauer eines psychomechanischen Geschehens.

Nicht viel weniger als zum Rationalismus steht aber die Humesche Erkenntnislehre auch in Gegensatz zum logischen Empirismus, wie wir ihn etwa durch J. St. Mill vertreten

¹⁾ a. a. O. 127.

²⁾ Riehl: „Das Gesetz der Causalität ist kein Grundsatz der blossen Vernunft, nicht weil seine Sicherheit geringer wäre, als die Festigkeit eines Vernunftgesetzes, sondern weil seine Gewissheit anderer Art ist, als eine nur logische Evidenz“ (a. a. O. S. 127).

finden¹⁾. Der Causalitätsglaube im Sinne Humes ist nichts weniger, als eine logische Generalisation aus der Erfahrung, er ist vielmehr eine ganz unlogische Anticipation der Erfahrung.

4.

Im Übrigen ist die Causaltheorie Humes keineswegs so voraussetzungslos, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Dies gilt sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht. In erster Linie wird jener psychologische Mechanismus, durch dessen Funktionieren unser Causalitätsglaube sozusagen automatisch erzeugt wird, von Hume ohne Weiteres vorausgesetzt. Drei Prinzipien erscheinen in ihm wirksam: Die Association der Vorstellungen, die Gewöhnung durch gleichmässig wiederholte Association und der Eintritt eines fühlbaren Zwanges (der subjektiven Notwendigkeit) bei Ablauf dieser gewohnheitsmässigen Association. Diese drei Prinzipien constituieren eine Art psychologisches Apriori, welches als unumgängliche Voraussetzung des Zustandekommens unseres Causalitätsglaubens angesehen werden muss²⁾.

Die zweite und noch wichtigere Voraussetzung in objektiver Hinsicht ist aber eine bestimmte Beschaffenheit der Erfahrung selbst: Nämlich eine thatsächliche, wenn auch nicht als notwendig einzusehende Regelmässigkeit in der Abfolge unserer Impressionen. Nur die stets gleichartige Wiederholung gewisser Erscheinungsfolgen vermag eine Ideenassociation so zu befestigen, dass sich an sie Gewöhnung und zwingende Erwartung knüpfen können. Einzelne Unregelmässigkeiten können auf Rechnung mangelnder Kenntnis der wahren Umstände gesetzt werden. Aber auch dieser Gedanke setzt voraus, dass sich in einer überwiegend grossen Anzahl von Fällen unser Causalitätsglaube bereits befestigt und bewährt habe. Insbesondere der Fortbestand des allgemeinen Causalsatzes (oder seines gefühlsmässigen Analogons) hängt ganz davon ab, dass der wirkliche Eintritt der Ereignisse

¹⁾ Sehr gut hervorgehoben auch von König „Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant“. Leipzig 1888, S. 217.

²⁾ König (a. a. O. S. 243): „Schon der Titel: Abhandlung über die menschliche Natur, sagt uns, dass dem Philosophen von vornherein die Idee des erkennenden Subjektes, als eines in bestimmter Weise organisierten Ganzen vorschwebt“.

mit unserer Erwartung derselben in fast beständiger Übereinstimmung bleibt. Kurz gesagt: Die Gleichförmigkeit des Naturlaufs bildet nicht nur den Inhalt unseres Causalitätsglaubens, sondern auch dessen wichtigste Voraussetzung. Hume selbst betont an vielen Orten, dass die eigentliche und einzige Grundlage unseres Causalbegriffs die „wahrgenommene Gleichförmigkeit in der Natur“ ist¹⁾; er hat sie aber offenbar zu jenen letzten Thatsachen gerechnet, die einer weiteren Analyse sich unzugänglich erweisen und sie ebensowenig wie die Erfahrung überhaupt zum Problem genommen.

Unbestimmt bleibt endlich auch die Art und Weise, in welcher das Prinzip der Gewohnheit in unserem Seelenleben sich geltend machen soll. Für das ausgebildete Bewusstsein bedarf es offenbar auch in jenen Fällen, bei welchen eine Abbreivatur des Prozesses durch wissenschaftliche Regelbildung ganz ausser Betracht bleibt, gar nicht einer allmählichen Gewöhnung durch eine grosse Zahl ähnlicher Fälle, um in uns die Erwartung einer Wiederkehr des Gleichen zu erwecken. Aber auch das Kind, das den Schmerz aus der Berührung des brennenden Lichtes auch nur einmal empfunden hat, wird, — wenn nur die Erinnerung daran lebhaft genug bleibt — das zweite Mal sich hüten, der Flamme zu nahe zu kommen. Von einer Gewohnheit im eigentlichen Sinne kann hier wohl keine Rede sein. Hume selbst stellt dieses Beispiel (Inqu. 41) in gleicher Weise dar. Diese Darstellung steht aber in starkem Widerspruch mit seiner Erklärung des Prinzips der Gewohnheit „dass man in Folge der beständigen Verbindung zweier Dinge, wie Hitze und Flamme, Gewicht und Masse durch Gewohnheit bestimmt werde, mit Eintritt des einen das andere zu erwarten. Diese Voraussetzung löst allein die Schwierigkeit, weshalb wir von tausend gleichen Fällen einen Schluss ziehen, den wir von einem nicht ziehen können, obgleich er in keiner Beziehung von jenen sich unterscheidet“²⁾. Auf dem Standpunkte des logischen Empirismus (Mill) lässt es sich begreifen, dass ein Fall hinreicht, um auf eine beständige Verbindung zweier Erscheinungen zu schliessen, weil die Constanz der Natur als Obersatz eines solchen Schlusses schon anderweitig feststeht; nicht aber

¹⁾ z. B. Inquiry 81 u. a. O.

²⁾ Inquiry 45.

auf dem Boden des Humeschen Psychologismus. Es bleibt nur der Ausweg, an einen durch lange Gewohnheit von unseren Vorfahren erworbenen und ererbten Causal-Instinkt¹⁾ zu denken, welcher uns von vornherein an eine Gleichmässigkeit des Naturlaufs zu glauben zwingt. Damit wäre aber der Rahmen der eigentlich Humeschen Causalitätstheorie bereits verlassen.

II.

Das Causalproblem bei Kant.

1.

Kant hat bekanntlich Hume als seinen „Erwecker“ und dessen „Scepticismus“ als die bedeutendste und eigentlich einzige Vorarbeit seiner kritischen Philosophie angesehen. Er hat sich

¹⁾ Riehl erinnert mit Recht an den engen biologischen Zusammenhang zwischen Instinkt und Gewohnheit, dem gemäss wir Instinkte als vererbte Gewohnheiten betrachten, und hält den Scharfblick Humes in diesem Punkte für bewundernswert (a. a. O. 129).

Hingegen kann ich Riehl nicht beistimmen, wenn er meint, das Prinzip der Gewohnheit erkläre zwar die Leichtigkeit des Überganges von Ursache zur Wirkung, aber nicht die Stärke des Bewusstseins der Notwendigkeit. „Die Wirkung der Gewohnheit ist abstumpfend, nicht belebend“ (a. a. O. 147). Diese Notwendigkeit im Zusammenhang von Ursache und Wirkung tritt eben überhaupt nur dann ins Bewusstsein, wenn der gewohnte Übergang von der einen zur andern durch eine Wahrnehmung oder blosser Phantasievorstellung irgendwie erschwert erscheint. Dieses Bewusstsein und sein Widerstand gegen jede Änderung ist umso stärker, je grösser für gewöhnlich die Leichtigkeit des Übergangs von der einen Vorstellung zur anderen war. Je mehr uns die Gewohnheit für das Besondere eines gewissen Zusammenhangs abgestumpft hat, für desto notwendiger halten wir ihn und desto unmöglicher erscheint uns dessen Änderung.

Im Allgemeinen aber lässt sich sagen, dass dem Menschen — aus einer Art Beharrungsvermögens unseres Denkens — die Erwartung der gleichförmigen Wiederkehr des auch nur einmal Dagewesenen überhaupt das natürliche ist, während jede Änderung hierin eine mit gewisser Unlust verbundene Enttäuschung hervorbringt. Die Gewohnheit kann zwar jene Erwartung ausserordentlich befestigen, ist aber zu ihrer Entstehung keineswegs notwendig.

zu wiederholten Malen über sein Verhältnis zu ihm ausgesprochen¹⁾; seine direkten Äusserungen darüber geben jedoch kein hinreichend klares Bild von dem inneren Verhältnisse der beiden Standpunkte, so dass es sich empfiehlt, von denselben vorläufig abzusehen.

In einem sehr wichtigen und grundlegenden Punkte stimmt vor Allem Kant mit Hume vollkommen überein, nämlich darin, dass alle causalen Urteile synthetischen Charakter besitzen. Dies gilt sowohl vom allgemeinen Causalsatz, wie von den speziellen Causalurteilen. Jener lässt sich ebensowenig aus dem Satze des Widerspruchs ableiten als sich aus dem Begriffe eines Dinges A einsehen lässt, dass ein anderes Ding B mit ihm als Wirkung notwendig verbunden sei. Gemeinsam ist daher auch beiden Denkern die Einsicht, dass die Möglichkeit und Berechtigung solcher Urteile zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht werden muss, also die Fragestellung in Hinsicht des Causalproblems überhaupt.

Übereinstimmend ist auch ihre Ansicht von der Grundlage der speziellen Causalurteile. Es entspricht selbstverständlich vollkommen Kants Meinung, dass nur die Erfahrung uns eine bestimmte Art causalser Verknüpfung lehren könne; sie ist ja bekanntlich jenes X, auf das sich der Verstand stützt, wenn er synthetische Urteile a posteriori zu fällen hat. Auf diesen und den vorigen Punkt beziehen sich auch alle Worte der Anerkennung, die Kant seinem „scharfsinnigen“ Vorgänger zu Teil werden lässt²⁾.

¹⁾ Die Hauptstellen finden sich: Kritik d. reinen Vernunft (Einleitung II, Methodenlehre I, 2; Prolegomena (Vorrede, § 27); Kritik der praktischen Vernunft (I. Teil I. Buch I. Hauptst. II.).

Da es sich hier vorwiegend um die Klarlegung des inneren Verhältnisses der beiden Standpunkte handelt, kann es dahingestellt bleiben, ob Kant von Hume nur das „Essay“ oder auch dessen Hauptwerk oder dieses nur aus der Darstellung von Beattie kannte.

²⁾ Auch zu dem positiven Teile der Humeschen Causalitätstheorie müsste sich Kant nicht unbedingt abweichend verhalten, sofern nämlich nur seine psychologische, nicht seine erkenntnistheoretische Seite in Betracht gezogen wird. Er hätte sich mit dem Humeschen Prinzip der Gewohnheit, sofern diese nur als die Quelle des unsere causalen Schlüsse begleitenden Gefühls subjektiver Notwendigkeit aufgefasst wird, immerhin befreunden können. Unter dem Titel einer „Erwartung ähnlicher Fälle“ hat er selbst ein dem Causalitätsglauben im Sinne Humes sehr verwandtes psychisches Gebilde in die Anthropologie (I. Tl. 1. B. § 33) eingeführt.

In Hinsicht des Causalsatzes besteht diese Übereinstimmung nicht. Dieser ist für Hume überhaupt kein Prinzip, kein „Satz“ im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eine ganz alogische, gefühlsmässige Verallgemeinerung aus unserer Gewohnheit in den verschiedenartigsten Einzelfällen die Wiederkehr gleicher Verhältnisse zu erwarten. Diese Überzeugung von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs ist ein Glaube, der vermöge seiner bisherigen Bewährung in der Erfahrung Duldung verlangen darf, niemals aber ein Wissen werden kann. Für Kant ist der Causalsatz eine Erkenntnis a priori, also ein logischer Satz von höchster Allgemeinheit und Notwendigkeit, eines der wertvollsten Besitztümer unserer theoretischen Vernunft. Dort dieser Glaube als psychischer Niederschlag einer sehr grossen Anzahl von Einzelbeobachtungen, und daher auch seine Untersuchung in die der Causalurteile eingeschlossen (Treat. 110); hier in kühner Antithese der Gedanke, dass jene Erfahrung, aus der Hume — vergeblich — unseren Glauben an die Naturcausalität herleiten wollte, selbst nur möglich sei durch die Wirksamkeit dieses Gesetzes, das also a priori feststehen muss. Wie Nominalismus und Realismus (in scholastischem Sinne) stehen sich hier beide Causaltheorien gegenüber. Diese tiefgehende Divergenz bei scheinbar so vielen Berührungspunkten bedarf einer näheren Erklärung.

2.

Gemeinsam ist beiden Denkern zwar die Infragestellung des Causalitätsprinzips überhaupt, aber ganz verschieden sind die Motive und die Richtung dieser Fragestellung. Hume steht dem Causalitätsgedanken ganz unvoreingenommen gegenüber. Er findet in ihm neben dem subjektiven Thatbestand, der einen unbezweifelbaren Bestandteil der inneren Erfahrung bildet, auch den Anspruch, ein objektives Gesetz des Naturgeschehens auszudrücken. Die Berechtigung dieses Anspruchs ist sein erstes, erkenntnistheoretisches Problem. Sie wird, wie wir gesehen, entschieden verneint, und zwar deshalb, weil sich für die Notwendigkeit in unserem Causalbegriffe keinerlei logische Grundlage aufzeigen lässt. Eben dadurch wird nun aber der subjektive Thatbestand, unser Glaube an diese Notwendigkeit einer Untersuchung bedürftig, die den Gegenstand des zweiten oder psy-

chologischen Humeschen Problems bildet und einer positiven Beantwortung für fähig erachtet wird.

Anders bei Kant, der von Humes Kritik des Causalitätsbegriffes ausgeht. Er hält die psychologische Untersuchung der Entstehung unseres Causalitätsglaubens für nebensächlich, die erkenntnistheoretische Untersuchung seines Geltungswertes aber für ausserordentlich wichtig und zwar auf Grund seiner besonderen Ansicht vom Wesen der Wissenschaft. Für Kant ist die Notwendigkeit das charakteristische Merkmal der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, welches diese von allen anderen Vorstellungsverbindungen nach Regeln der Association oder Einbildungskraft unterscheidet. Ein Causalbegriff ohne den Begriff der Notwendigkeit erscheint ihm darum wertlos. Daher ist er auch der Ansicht, dass durch Hume dieser Begriff gänzlich verloren gehen würde (Kr. d. r. V. 35)¹⁾. Nun besteht aber alle empirische Erkenntnis aus „Erfahrungsurteilen“, d. i. aus solchen empirischen Urteilen, welche Erscheinungen als notwendig zu einander gehörig betrachten. Die bei Weitem wichtigste Verbindungsart ist aber die nach Ursache und Wirkung und alle anderen Verbindungsarten sind dieser ihrem Geltungswerte nach analog. Ginge also das Merkmal der Notwendigkeit diesem Begriffe verloren, so wäre es unmöglich, dass aus Wahrnehmungsurteilen jemals Erfahrungsurteile werden könnten. Behielte Hume Recht, so wäre damit nicht nur die Metaphysik, sondern auch alle empirische Wissenschaft preisgegeben. In zweifacher Hinsicht denkt somit Kant radicaler als der „Sceptiker“, welcher ja, wie Kant selbst bemerkt, durchaus nicht die Richtigkeit und Brauchbarkeit des Causalbegriffes antasten wollte und auch nicht der Meinung war, dass durch seine Kritik Wissenschaft überhaupt unmöglich gemacht werde.

Kants Fragestellung ist daher im Grunde genommen eine ganz andere, als bei Hume. Kant stellt sich von vornherein vor die Alternative: Entweder Beweis der objektiven Notwendigkeit des Causalprinzips oder Aufgabe aller Wissenschaft überhaupt, also absolute Sceptis²⁾. Nun ist aber Wissenschaft wirklich und sogar auch in

¹⁾ I. Kants S. W. Herausgeg. v. Hartenstein; Leipzig 1867 f. Bd. III.

²⁾ Auch die Mathematik würde in diesen allgemeinen Zusammenbruch der Wissenschaft hineingezogen (Kr. d. pr. V. S. W. V. 55).

ihrem rationalen Teile — mit Ausnahme der Metaphysik — nach Kants Ansicht nicht zu bezweifeln. Folglich muss Hume Unrecht haben, und es ergibt sich somit die Aufgabe, ihn zu widerlegen. Das kann nur dadurch geschehen, dass das Causalprinzip auf eine ganz neue, dem Empirismus unzugängliche Grundlage gestellt, also a priori deduciert wird. Zugleich kann auch nur eine Deduction a priori die Dignität apodiktischer Sicherheit mit sich bringen. Kants ganze Aufgabe fasst sich also dahin zusammen, die notwendige Gültigkeit des Causalprinzips a priori zu beweisen.

3.

Der Beweis für die notwendige Gültigkeit des Causalsatzes wird von Kant bekanntlich unter dem Titel der zweiten Analogie der Erfahrung geführt. Sein Gedankengang ist in Kürze folgender:

Es wäre unmöglich, die objektive Folge der Erscheinungen von ihrer stets successiven und zufälligen Apprehension zu unterscheiden, wenn es nicht ein Gesetz gäbe, das den Phänomenen selbst ihre Stelle in der Zeit mit Notwendigkeit bestimmt. Ein solches Gesetz ist nur das der Causalität. Dasjenige aber, ohne welches Erfahrung unmöglich wäre, ist in Hinsicht der Gegenstände der Erfahrung notwendig. Folglich drückt der Causalsatz ein allgemein und notwendig giltiges Gesetz der Erscheinungsfolge, d. i. des Naturgeschehens aus¹⁾.

Aus diesem Beweise erhellt eine zweifache Notwendigkeit in Hinsicht des Causalprinzips: Erstens die Notwendigkeit des Causalsatzes selbst und zweitens die Notwendigkeit im Verhältnis der einzelnen Ursache zur einzelnen Wirkung, d. i. im Causalbegriff. Jene besagt: Erfahrung ist nur möglich, wenn

¹⁾ Ich habe in einer früheren Schrift — „Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung“ (Wien 1900) — zu zeigen versucht, dass in Kants Erfahrungstheorie neben der ursprünglichen transscendental-idealistischen Auffassung der Probleme auch eine den Voraussetzungen des Systems widersprechende empirisch-idealistische Auffassung derselben wirksam ist, welche vielfach verwirrend auf jene einwirkt. Hier und im folgenden wird durchwegs der Standpunkt des transscendentalen Idealismus zu Grunde gelegt. Im Übrigen verweise ich auf die ausführlichere Darstellung des Kantischen Gedankenganges a. a. O. S. 89 ff.

alle Erscheinungen in eine lückenlose Kette von Ursachen und Wirkungen eingespannt sind.

Diese besagt: Erfahrung ist nur möglich, wenn jedem einzelnen Ereignis seine Stelle in der Zeit unabhängig von Zufall und empirischer Subjektivität, also notwendig bestimmt ist.

Jene erste Art von Notwendigkeit könnte die äussere, diese zweite die innere Notwendigkeit des Causalprinzips heissen¹⁾. Die zweite Analogie nun beweist eigentlich die äussere Notwendigkeit der inneren: Es ist zur Möglichkeit von Erfahrung ein Gesetz der Erscheinungsfolge notwendig, dessen Wesen es ausmacht, dass die einzelnen Ursachen ihre Wirkungen mit Notwendigkeit hervorbringen. Nur ein solches Gesetz nämlich vermag entgegen unserer subjektiven Imagination einen objektiven Naturlauf zu begründen und so unserer Apprehension des Mannigfaltigen Ziel und Richtung zu geben. Kant hat diese zwei Arten von Notwendigkeit nicht ausdrücklich unterschieden; sein Beweis begreift aber thatsächlich beide gleicher Massen in sich.

Von der Notwendigkeit des Causalgesetzes und der Notwendigkeit des Wirkens zu unterscheiden ist aber ausserdem noch eine dritte Art von Notwendigkeit, nämlich die subjektive Gewissheit des Causalsatzes selbst, insofern dieser als der logische Ausdruck des (als ontologisch gedachten) Naturgesetzes der Causalität aufgefasst wird. Sie ist bewiesen durch die Möglichkeit, ihn a priori zu deducieren.

Wir haben also bei Kant thatsächlich eine dreifache „Notwendigkeit“ in Hinsicht des Causalprinzips zu unterscheiden:

1. Die Notwendigkeit innerhalb des Causalprinzips: Jede Erscheinung ist die notwendige Wirkung ihrer Ursache.

2. Die Notwendigkeit (Unentbehrlichkeit) des Causalprinzips selbst: Alles, was geschieht, muss eine Ursache haben.

¹⁾ Vaihinger („Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft“, Stuttgart 1881, I. 214) hat die verschiedene Bedeutung der „Notwendigkeit“ im Humeschen Problem bereits prägnant hervorgehoben. Hier werden jedoch die Ausdrücke „äussere“ und „innere“ Notwendigkeit in etwas abweichendem Sinne gebraucht.

3. Die logische Notwendigkeit dieser beiden Sätze: Die innere und äussere Notwendigkeit des Causalprinzips ist a priori gewiss.

Diese Unterscheidung ist ausserordentlich wichtig.

In der Anwendung auf das Kantische Beispiel: „Die Sonne erwärmt den Stein“ würde sich dieselbe in folgender Weise geltend machen:

Ad 1: Die Bestrahlung des Steines durch die Sonne hat seine Erwärmung zur notwendigen Folge, d. h. es wäre unmöglich, dass unter den gegebenen Umständen eine Erhöhung seiner Temperatur nicht erfolgte.

Ad 2: Es würde eine Aufhebung des Naturzusammenhanges bedeuten, wenn die Erwärmung dieses Steines ursachlos wäre.

Ad 3: Es ist a priori gewiss, dass die Erwärmung des Steines eine Ursache, und zwar eine mit Notwendigkeit wirkende Ursache besitzen muss.

Humes Beweise bezogen sich im Grunde nur auf die logische Notwendigkeit unserer Einsicht in den speziellen und unserer Voraussetzung eines allgemein-causalen Zusammenhanges. Die „Analogien der Erfahrung“ beweisen aber nicht nur diese, sondern auch die reale Notwendigkeit der Causalität, welche nur deshalb nicht als eine metaphysische im gewöhnlichen Sinne aufzufassen ist, weil sich ihre Herrschaft nur auf unsere Erscheinungswelt bezieht. Dieser Gegensatz zu Hume bleibt wohl zu beachten.

In Hinsicht der besonderen Causalurteile ist unsere logische Gewissheit insofern eingeschränkt, als sie nur deren formale Seite betrifft. Es ist nur das a priori und darum apodiktisch gewiss, dass jeder einzelne Naturvorgang überhaupt eine bestimmte Ursache hat und diese jenen, als ihre Wirkung, mit Notwendigkeit hervorbringt. Welches aber diese bestimmte Ursache für eine bestimmte Wirkung sei, kann nur die Erfahrung lehren. So ist es in jenem Kantischen Beispiele ¹⁾ a priori gewiss, dass das Schmelzen des vorher fest gewesenen Wachses eine Ursache haben muss. Es ist ebenso a priori sicher, dass es, sei seine Ursache welche immer, mit Notwendigkeit erfolgt. Ob aber die Sonnenwärme oder etwas Anderes diese Ursache sei, ist a priori in keiner

¹⁾ Kr. d. r. V. S. W. III. 508.

Weise einzusehen, und es bleibt in diesem Punkte jederzeit die Möglichkeit eines Irrtums offen. Es ist aber wohl zu beachten, dass die bloss comparative Notwendigkeit der speziellen Causalurteile ausschliesslich unser subjektives Erkennen betrifft, nicht aber den Zusammenhang der Phänomene selbst, innerhalb dessen eine durchgängige Gesetzmässigkeit von uns vorausgesetzt werden muss.

Kant hat sich über die thatsächliche Entstehung unserer speziellen Causalерkenntnisse nicht näher geäussert. Er begnügt sich, auf die Erfahrung als unsere Lehrmeisterin hinzuweisen. Da aber in der inneren (sekundären) Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zu einander kommen¹⁾, so vermag eine einzelne Wahrnehmung über die wirkliche Zusammengehörigkeit zweier Erscheinungen Nichts zu entscheiden. Es kann daher auch hier nur die unter den verschiedensten Umständen sich wiederholende Beständigkeit gewisser Verbindungen in uns die Überzeugung von einer causalen Abhängigkeit hervorrufen. Diese Überzeugung kann naturgemäss nur ein „Glaube“ sein, welcher sich zwar der Gewissheit beliebig annähern, dieselbe aber niemals vollkommen erreichen kann. Für die empirische Auffindung der Einzelursachen bleibt also auch auf Kantischem Standpunkte die Humesche Theorie teilweise in Kraft.

4.

In einem sehr wichtigen und wesentlichen Punkte geht Kants Fragestellung noch über das eigentlich Humesche Problem hinaus.

Die „Analogien“ hatten bewiesen, dass Erfahrung ohne ein die Erscheinungsfolge beherrschendes Causalgesetz unmöglich sei. Da nun Erfahrung und empirische Wissenschaft wirklich sind, so ergiebt sich, dass die phänomenale Welt thatsächlich von einem solchen Gesetze beherrscht sein muss oder — nach Kantischer Terminologie — allgemein ausgedrückt, dass die Erfahrungsgegenstände ein von Gesetzen beherrschtes Ganzes, d. i. eine Natur ausmachen müssen. Die Ausführung dieses Gedankens stösst aber — zunächst nur auf dem Boden Kantischer Philosophie — auf eine zweifache Schwierigkeit eigentümlicher Art, welche es not-

¹⁾ a. a. O. 165.

wendig macht, den Beweis des Causalsatzes zu ergänzen durch eine Erklärung seiner Möglichkeit. Auf diese bezieht sich die eigentlich transscendentale Fragestellung der Vernunftkritik, die ohne Zweifel deren tiefste und originellste Wendung darstellt, und welche Kant selbst als den „höchsten Punkt“ seiner Philosophie bezeichnet, die Frage nämlich: Wie ist Natur selbst möglich?

Ihre Grundlage ist in Kürze folgende: Die Gegenstände unserer Erfahrung sind dem transscendentalen Idealismus zufolge Erscheinungen, d. h. Produkte einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft aus Materialien der Sinnlichkeit. Als solche besitzen sie gewissermassen eine Doppel-Natur: Für das empirische Erkenntnissubjekt sind sie etwas Gegebenes, fertig Vorgefundenes, dessen Wirklichkeitswert durch den Zwang der Empfindung, (welche letzten Grundes auf der „transscendentalen Affektion“ beruht) gewährleistet wird. Unter transscendentalem Gesichtspunkte sind sie aber gleichwohl nur unsere „Vorstellungen“, d. h. sie haben unbeschadet ihrer empirischen Realität und Objektivität keine Existenz ausserhalb unserer Sinne und unseres Bewusstseins überhaupt.

In letzterer Hinsicht nun ergibt sich die Schwierigkeit, wie es möglich sei, dass unsere eigenen „Vorstellungen“ unter einem Naturgesetze stehen können, welches ihnen eine andere Ordnung in der Zeit anweist, als die ist, in welcher unsere Apprehension ebenderselben Vorstellungen abläuft, m. a. W. das Problem der Möglichkeit einer objektiven Erscheinungsfolge¹⁾.

In ersterer Hinsicht wieder entsteht eine Schwierigkeit entgegengesetzter Art, nämlich wie es dann möglich sei, dass unser Verstand diese doch von ihm unabhängige Sinnenwelt in den logischen Formen seiner Urteile erfassen und so Aussagen von objektiver Gültigkeit über sie zu Stande bringen könne. „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der

¹⁾ In erkenntnistheoretischer Hinsicht bildet diese Frage nur einen Bestandteil der allgemeinen Kantischen Lehre vom Objekt der Erfahrung überhaupt, welche im Wesentlichen auf der relativen Selbstständigkeit der äusseren Erscheinungen im Verhältnis zum inneren Sinn aufgebaut ist. An obiger Stelle handelt es sich aber um die transscendentalen Bedingungen dieser Objektivität. Über die Lehre vom Objekt der Erfahrung vergl. „Kants Lehre v. i. S. u. s. Th. d. E.“ II. Tl. 2. Cap. 3. Abschnitt.

Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriff der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer und ohne Bedeutung wäre“¹⁾. Den Umstand, dass die Sinnenwelt den Bedingungen unseres Denkens thatsächlich in solchem Masse entspricht²⁾, nennt Kant ihre Affinität. Der Begriff einer solchen Affinität der Erscheinungen in Bezug auf den Verstand bildet nun den eigentlichen Mittelpunkt des transscendentalen Problems, welches im Grunde genommen nur die kritische Wendung der metaphysischen Frage nach der Möglichkeit einer Übereinstimmung von Denken und Sein darstellt.

Kants Grundgedanke in der Auflösung dieses Problems ist, dass die Erfassung des Seins durch das Denken nur dann begreiflich erscheint, wenn die Formen des letzteren zugleich die Formen des ersteren sind. Die Durchführung dieses Gedankens wird durch eben dieselbe Doppelnatur der Erscheinung ermöglicht, welche andererseits den Ausgangspunkt der ganzen Fragestellung bildet.

Sinnlichkeit und Verstand sind zwar für das empirische Bewusstsein toto genere verschieden, unter transscendentalem Gesichtspunkte aber stehen doch alle Bewusstseinsinhalte, seien sie sinnlicher oder intellektueller Natur, zu einem höchsten Einheitspunkte unserer geistigen Organisation, von Kant die transscendentale Apperception³⁾ genannt, in einer ursprünglichen und notwendigen Beziehung. Dieses Urvermögen der Erkenntnis wird nun selbst wieder als Spontaneität, als Verstand in transscendentaler Bedeutung aufgefasst. Dadurch erscheint es begreiflich, dass alle Erscheinungen eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben⁴⁾ und unter dessen Kategorien stehen müssen.

¹⁾ Kr. d. r. V. S. W. III. 110.

²⁾ Die „befremdliche Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen“. Metaphysische Anfangsgründe d. Naturwissenschaft, S. W. IV. 365. Anm.

³⁾ Hinter diesem Begriffe verbirgt sich in Wahrheit nur die der ganzen Vernunftkritik stillschweigend aber denknotwendig zu Grunde liegende Annahme eines metaphysischen Ichs oder Erkenntnis-subjekts.

⁴⁾ Kr. d. r. V. S. W. III. 579.

Ihre Affinität haben wir uns des Näheren so zu erklären, dass bereits jene transscendentale Synthesis, deren Werk unsere Sinnenwelt ist, auf Grund und unter Mitwirkung ebenderselben Verstandesgesetze vor sich geht, welche andererseits die logischen Normen unserer allgemein-gültigen Urteile bilden. Wir haben uns also zu denken, dass unserer logischen Verstandesfunktion eine transscendentale vorausgeht, welche den Erfahrungsinhalt im Sinne der ersteren determiniert. So ist auch die Regelmässigkeit und Constanz des Naturgeschehens, welche die Anwendung der hypothetischen Urteilsform auf dasselbe gestattet, in Wahrheit unser eigenes Werk, welches dadurch zu Stande kommt, dass die jener entsprechende Kategorie der Causalität (bez. der von dieser abgeleitete Causalsatz) die Entstehung des sinnlichen Weltbildes in ganz bestimmter Weise beeinflusst. Wir können (wie es der Empirismus versucht) unsere reinen Vorstellungen a priori nur darum „aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten“¹⁾.

Von diesem Standpunkt aus erklärt sich nun auch die Möglichkeit einer objektiven Zeitbestimmung der äusseren Erscheinungen. Dass unsere „Vorstellungen“ unter Naturgesetzen stehen sollen, verliert das Befremdliche, wenn wir wissen, dass diese Naturgesetze eigentlich Gesetze unseres eigenen Verstandes sind. „Wir selbst“ sind es ja, die durch unbewusste, vor-empirische Verstandesfunktion die Erscheinungsfolge einer Regel unterwerfen und so gewisse Verbindungen von äusseren Wahrnehmungsinhalten notwendig machen. Dem empirischen Ich des inneren Sinnes gegenüber trägt diese von Verstandesgesetzen beherrschte Sinnenwelt allerdings den Charakter der Objektivität, welcher schon durch den Zwang der sinnlichen Wahrnehmung (wie in dem Kantischen Beispiele des den Fluss hinabfahrenden Schiffes) eine von der durchgängigen Successivität des inneren Geschehens unabhängige Zeitordnung des Naturlaufs zu erkennen giebt. In Wahrheit ist aber alle Objektivität nichts Anderes als notwendige Subjektivität und der Gegensatz nur der zwischen Zeitbestimmung nach dem empirisch-inneren Sinne und Zeitbestimmung nach transscendentalen Verstandesregeln.

¹⁾ A. a. O. 179.

Ebenso ist nun der scheinbare Widerspruch aufgehoben zwischen der Zufälligkeit des causalen Einzelurteils und der a priori beweisbaren Notwendigkeit des Causalsatzes selbst. Zufällig sind jene nämlich nur für das empirische Erkenntnissubjekt, das sich seiner transscendentalen Funktionen nicht bewusst ist. Würden wir hingegen ein unmittelbares Bewusstsein der von unserem Verstande geübten transscendentalen Synthesis in der Erzeugung der Erscheinungswelt haben, so müssten wir auch ebenso eine Einsicht in die Notwendigkeit des empirischen Zusammenhangs besitzen¹⁾.

So vollendet sich Kants Causaltheorie in einer Metaphysik der Erfahrung im neuen, Kantischen Sinne dieses Wortes: Die Notwendigkeit des Causalsatzes wurde bewiesen aus der Möglichkeit von Erfahrung; die Möglichkeit der Erfahrung wird erklärt aus der Wirksamkeit des ihr a priori durch unsern Verstand zu Grunde gelegten Causalgedankens. Diese Erklärung beruht auf der realen Notwendigkeit des Causalprinzips, deren logische Gewissheit jener Beweis dargethan hat.

Kant glaubt damit die auf bloss psychologischer Untersuchung beruhende Sceptsis Humes ein für alle Mal widerlegt zu haben.

III.

Das Verhältnis beider Standpunkte.

1.

Mag man über die Lösung des transscendentalen Problems denken, wie man will, so ist doch kein Zweifel, dass zumindest Kants Fragestellung an diesem Punkte ungleich tiefer geht als die seines sceptischen Vorgängers. Auch Humes Causalitätstheorie hatte eine gewisse Affinität der Erscheinungen in Bezug auf unser Denken zur Voraussetzung. Sie besteht in der er-

¹⁾ Warum unser Verstand den Phänomenen gerade diese bestimmte Ordnung und nicht irgend eine andere vorschreibt oder wie weit er in dieser Hinsicht durch die transscendentale Affektion determiniert wird, bleibt freilich ebenso unerklärt, wie die thatsächliche Verschiedenheit der räumlichen Gestaltung, was schon Herbart mit Recht betont hat.

fahrungsgemässen Constanz und Regelmässigkeit des Naturgeschehens, welche überhaupt erst das Entstehen und das Fortbestehen einer associativen Gewohnheit ermöglichen. Unser Causalitätsglaube vermag ja nur dadurch einen so hohen Grad von Festigkeit und Überzeugungskraft zu gewinnen, dass er sich in der Erfahrung immer wieder aufs Neue bewährt und fruchtbar erweist. Während bei Kant die Affinität nur über die Brauchbarkeit unseres Causalbegriffs entscheidet, bildet hier eine bestimmte Beschaffenheit des Erfahrungsinhaltes die *conditio sine qua non* seiner Existenz überhaupt.

In Humes Causalitätstheorie ist nun allerdings kein Platz für den eigentlichen Affinitätsbegriff im Sinne Kants. Denn da hier unser Causalbegriff der Erfahrung nicht vorausgeht, sondern sich aus dieser psychologisch entwickelt, so kann auch die Ordnung der Erscheinungen nicht in Bezug auf ihn teleologisch aufgefasst werden, was doch der eigentliche Sinn dieses Begriffes ist. Im Gegenteil steht hier der Causalbegriff zu der Regelmässigkeit der Erscheinungsfolge selbst in causaler Abhängigkeit, indem erst durch die Wahrnehmung dieser letzteren jener psychische Mechanismus (der Association, Gewohnheit, Erwartung) ausgelöst wird, als dessen Endprodukt unser Causalitätsglaube hervorgeht. Humes Standpunkt steht in dieser Beziehung unserer heutigen Anschauungsweise bedeutend näher als der Kantische, insofern ja diese viel mehr geneigt ist, von einer Anpassung unseres Denkens an das Gegebene zu sprechen, als von einer Affinität des Gegebenen in Bezug auf unser Denken.

Andererseits aber hat der Causalitätsglaube ungeachtet seines Mangels einer eigentlich logischen Grundlage im Laufe der phylogenetischen Entwicklung des menschlichen Geistes eben in Folge seiner steten Bewährung und Brauchbarkeit eine immer festere Gestalt angenommen und sich zu einem wirklichen Causalbegriffe verdichtet, welcher heute ebenso wie die mit ihm verbundene Überzeugung von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs zu dem festesten Bestand unseres intellektuellen Instrumentariums gehört. Dieser Begriff ist zu einem so unentbehrlichen Werkzeuge der theoretischen wie praktischen Beherrschung der Natur geworden, dass sein Fortbestand geradezu als ein Postulat unseres Erkenntnis- und Daseinstriebes angesehen werden kann. Da aber unser Causalitätsglaube ganz und gar von seiner empirischen

Grundlage abhängig ist, so ist auch hier das auffassende Subjekt auf eine ganz bestimmte Beschaffenheit seiner Impressionen angewiesen, welche zwar thatsächlich seinen Denk- und Lebensbedürfnissen in hohem Masse entgegenkommt, im Übrigen aber durchwegs selbständigen und objektiven Charakter trägt.

Diese objektive Seite der Causalität bleibt bei Hume vollkommen unerklärt. Gerade hier aber setzt die transscendentale Frage Kants ein. Dieser nimmt also das Causalproblem an dem Punkte auf, bei welchem Hume stehen geblieben war, bei der als thatsächlich zu constatierenden Regelmässigkeit der Erscheinungsfolge. Kant will nicht nur unseren Causalitätsglauben erklären, sondern auch die objektive Grundlage desselben, nicht nur unsere „Schlüsse aus der Erfahrung“, sondern die Erfahrung selbst.

Hierin liegt die tiefste und wesentlichste Differenz der Causaltheorien von Hume und Kant, als dessen bleibendes Verdienst es angesehen werden muss, zum ersten Male das Problem der Erfahrung in seinem ganzen Umfange aufgerollt zu haben.

2.

Kants Auffassung des Humeschen Problems ist stark beeinflusst durch das Resultat seiner eigenen Untersuchung. Er stellt die Sache von Anfang an so dar, als ob es sich ausschliesslich um die Gültigkeit des allgemeinen Causalsatzes handeln würde. Hume, so meint er, sei vom speziellen Causalurteil ausgegangen und habe aus der Unmöglichkeit, den Zusammenhang zweier bestimmter Erscheinungen als notwendig zu begreifen, geschlossen, dass auch die Notwendigkeit des Causalsatzes selbst nur eine vermeintliche, also eine Täuschung sei. „Er schloss also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst“¹⁾. Kant interpretiert also den Gedankengang seines Vorgängers etwa folgendermassen: Als notwendig kann nur das

¹⁾ Kr. d. r. V. S. W. III. 508.

Diese Darstellung ist im Wesentlichen überall die gleiche, wobei sich die Verschiedenheiten im Einzelnen daraus erklären, dass Kant bald das Übereinstimmende (Causalurteil), bald das Trennende (Causalsatz) in seinem Verhältnisse zu Hume mehr hervorheben wollte.

gelten, was a priori feststeht. Nun ist es in keinem einzigen Falle möglich, die Verknüpfung einer bestimmten Ursache mit einer bestimmten Wirkung a priori zu erkennen. Wenn wir aber schon nicht im Stande sind, zwischen zwei bekannten Einzeldingen einen causalen Zusammenhang als notwendig einzusehen, um wie viel weniger erst lässt sich das Bestehen eines solchen Zusammenhanges zwischen allen möglichen unbekannten Dingen behaupten. Es ist daher die Notwendigkeit des Causalsatzes eine logisch durch Nichts begründete Voraussetzung.

Kant ist auf Grund seiner eigenen Causaltheorie zwar geneigt, die Prämissen dieses Schlusses zuzugeben, nicht aber die aus ihnen gezogene Folgerung. Seiner Ansicht nach lässt sich ja ganz unabhängig von der Einsicht in empirische Causalzusammenhänge die Gewissheit des allgemeinen Causalsatzes a priori deducieren, woraus sich dann umgekehrt die objektive Gültigkeit der speziellen Causalurteile herleitet. Sein abschliessendes Urteil über Hume geht daher dahin, dass dieser auf Grund seiner berechtigten und zutreffenden Kritik des speziellen Causalurteils in „übereilter“ und unberechtigter Weise auch die Geltung des allgemeinen Causalsatzes negiert habe.

Diese Darstellung ist insofern richtig, als Humes Kritik thatsächlich von der Analyse des besonderen Causalurteils ihren Ausgang genommen hat. Wenn er auch in seinem Hauptwerke die allgemeine Frage der speziellen voranstellt, so war es doch ohne Zweifel die logische Unfassbarkeit der (inneren) Notwendigkeit besonderer Causalverhältnisse, welche den Ausgangspunkt seines Zweifels auch in Hinsicht der (äusseren) Notwendigkeit des Causalprinzips überhaupt bildete.

Im Übrigen ist aber Kants Auffassung in wesentlichen Punkten unzutreffend, woran die Hauptschuld die Nicht-Unterscheidung der verschiedenen Arten von „Notwendigkeit“ trägt. Nach Kant hätte Hume also gefolgert: Die speziellen Causalbeziehungen sind nicht a priori erkennbar, folglich sind sie auch selbst nicht notwendig. Ist aber das Causalverhältnis in keinem einzelnen Falle notwendig, so ist es überhaupt nicht notwendig, dass Alles eine Ursache habe¹⁾. Diese Schlussfolgerung ginge also von dem Mangel apriorischer Gewissheit auf den Mangel innerer, und von diesem auf den Mangel äusserer Not-

¹⁾ Vergl. z. B. Kr. d. praktischen V. S. W. V. 54, 55.

wendigkeit des Causalprinzips selbst. Ihre Unrichtigkeit liegt auf der Hand. Denn deshalb, weil wir die Notwendigkeit bestimmter Causalverhältnisse nicht a priori einsehen können, ist keineswegs gesagt, dass diese Verhältnisse nicht innerlich notwendig seien, wie ja Kant selbst jene Einsicht negiert und diese Notwendigkeit behauptet hat. Ebenso wenig besteht zwischen der inneren und der äusseren Notwendigkeit des Causalprinzips ein unlösbares Band, denn es wäre ganz gut ein ausnahmslos gültiges Causalgesetz denkbar, zu dessen Wesen die innere Notwendigkeit nicht gehört.

Diesen angegebenen Weg hatte aber Humes Überlegung gar nicht eingeschlagen. Hume leitete von der Unmöglichkeit, aus dem Begriffe eines bestimmten Einzeldinges auf dessen bestimmte Wirkung zu schliessen, eben nur die Unmöglichkeit ab, das innere Wesen der Causalität a priori zu begreifen. Er war aber im Gegensatz zu Kant gar nicht geneigt, die objektive Gültigkeit des Causalprinzips einseitig von seiner Begreifbarkeit a priori abhängig zu machen. Hume hat nicht „besorgt“, dass der Causalbegriff von Erfahrung abgeleitet sei¹⁾, sondern hätte sich ganz zufrieden gegeben, wenn ihm eine empirische Ableitung desselben gelungen wäre. Erst der Umstand, dass ihm auch diese unmöglich schien, insbesondere die Unmöglichkeit, für unsere Vorstellung einer bewirkenden Kraft eine Impression als Grundlage aufzufinden, führte ihn dazu, die Notwendigkeit ganz aus jenem Begriffe auszuschalten. Über diesen letzteren Punkt erwarten wir bei Kant vergebens Aufklärung oder auch nur eine Erwähnung; er scheint dessen Wichtigkeit für Humes Causalitätstheorie nicht beachtet zu haben.

Dass Kant ganz ausschliesslich nur die Gültigkeit des allgemeinen Causalsatzes für das eigentlich von Hume gestellte Problem ansah und die Analyse des causalen Urteils nur als Vorarbeit zu demselben betrachtete, geschah zweifellos nicht aus Missverständnis, sondern aus „eigener Machtvollkommenheit logischer Konsequenz“ (Vaihinger²⁾). Er ist offenbar der Ansicht: Steht der Causalsatz a priori fest, so ist auch die innere Not-

¹⁾ Prolegomena S. W. IV. 8.

²⁾ Commentar I. 347 f., wo auch der bemerkenswerte Versuch gemacht wird, diese „Verwechslung“ auf eine zweifache, zeitlich verschiedene Einwirkung Humes auf Kant zurückzuführen.

wendigkeit des Causalurteils, die zum Wesen der Causalität gehört, gesichert; während umgekehrt, selbst wenn es gelänge, (was er auch verneinen musste), die Notwendigkeit der besonderen Causalverhältnisse darzuthun, damit immer nur eine comparative Allgemeinheit in Hinsicht der Gültigkeit des Causalsatzes erzielt wäre.

Die einseitige Betonung der Frage nach der apriorischen Beweisbarkeit des Causalsatzes hatte aber noch einen weiteren Grund. Während Kant sich mit der Humeschen Analyse des besonderen Causalurteils im Wesentlichen einverstanden erklären musste und sie sogar für eine überaus fruchtbare Entdeckung ansah, erscheinen ihm die Folgerungen, welche sich nach seiner Ansicht in Bezug auf den Causalsatz für Hume daraus ergeben, und welche dieser ja thatsächlich zum Teil aus ihr gezogen hatte, in hohem Grade bedenklich. Mit diesem einen Satze a priori scheint ihm auch die Gewissheit aller anderen Sätze dieser Art bedroht, und damit nicht nur die alte Metaphysik gestürzt, sondern auch seiner neuen Metaphysik der Erfahrung, der reinen Naturwissenschaft a priori, der Boden entzogen.

Man darf eben nicht vergessen, dass Kant, ungleich seinem Vorgänger, den Ergebnissen der Untersuchung nicht ganz unbefangen gegenübersteht, sondern ausserordentlich sich interessiert fühlt, den Bestand eines aller Sceptis entrückten Wissens a priori, welches ihm (neben der Mathematik) das Ideal und zugleich das Rückgrat aller wahren Wissenschaft zu sein scheint, für immer zu sichern.

Sein Verhalten zu Hume ist hier ein ähnliches wie das gegen Berkeley. In beiden Fällen erregen nicht jene Probleme seine Aufmerksamkeit, welche diese Denker selbst beschäftigt haben, sondern viel mehr diejenigen, welche sich aus deren Lehrmeinungen für seinen eigenen Standpunkt ergeben. So ist auch, wenn Kant vom „Humeschen Problem“ spricht, eben jenes zu verstehen, welches der scharfsinnige Kritiker des Causalbegriffs dem rationalistischen Neubegründer der Metaphysik aufgegeben: Hume als Problem für Kant.

Dadurch, dass er die allgemeine Frage der speziellen überordnet, und nur von der Lösung der ersteren auch die Beantwortung der zweiten erhofft, anticiptiert Kant schon in seiner Fragestellung das Resultat der Vernunftkritik, dass nämlich auch Erfahrungsurteile nur möglich sind auf Grund gewisser synthetischer

Fundamentalsätze a priori. Kants Auffassung des Causalproblems ist eben nur verständlich vom Standpunkte seines eigenen philosophischen Interesses. Daraus erklärt sich auch die Verschiebung, welche das allgemeine und das spezielle Causalitätsproblem hinsichtlich ihrer Wichtigkeit bei ihm erfahren.

3.

Das Wesentliche an Humes Kritik des Causalbegriffs lässt sich in zwei Sätze zusammenfassen:

1. Der Glaube an eine objektive (äussere und innere) Notwendigkeit des Causalprinzips ist logisch unbegründet.

2. Der Ursprung des Glaubens ist psychologisch erklärbar.

Der zweite Satz, welcher sich auf den positiven Teil der Humeschen Causaltheorie bezieht, bildet eine wichtige Ergänzung des ersteren auch in negativ-kritischer Hinsicht. Der erste würde eigentlich bloss besagen, dass unsere festgewurzelte Überzeugung von einer Notwendigkeit im Naturgeschehen logisch nicht bewiesen werden kann, dass sie somit für uns Menschen ein blosser Glaube bleiben muss, von dem aber immerhin dahingestellt bliebe, ob er nicht doch im Objektiven einen realen, wenn auch nicht auffindbaren Rückhalt besitze. Gelingt es aber gleichzeitig, diesen Glauben ohne Rest aus psychologischen Bedingungen abzuleiten, so entfällt damit auch für die Zukunft jeder Anlass, selbst nur hypothetisch, nach einer logischen oder metaphysischen Grundlage desselben zu forschen.

Dieser einschneidenden, eigentlich nicht mehr sceptisch zu nennenden Kritik gegenüber, welche ihm als eine vollständige Entwertung des Causalbegriffs erscheint, versucht nun Kant dreierlei zu beweisen:

1. Dass die (innere) Notwendigkeit zum Wesen der Causalität gehört;

2. Dass das Causalprinzip selbst zur Möglichkeit von Erfahrung notwendig ist;

3. Dass unsere Erkenntnis von der Natur der Causalität a priori gewiss ist.

Seine „Widerlegung“ Humes läuft also im Wesentlichen darauf hinaus, dass er zu zeigen sucht, wie Erfahrung selbst — auf die sich der Empirismus beruft — gar nicht möglich sei ohne ein die Erscheinungsfolge mit Notwendigkeit bestimmendes Causalprinzip, m. a. W., dass die Causalität eben ein Gesetz der

Natur sein müsse und nicht bloss eine von Erfahrung irgendwie abstrahierte Regel subjektiver Erwartung. Aus der Möglichkeit eines solchen Beweises folgt aber auch, dass der Causalsatz die höchste, für uns überhaupt erreichbare Gewissheit besitze, nämlich als eine *a priori* erkannte und bewiesene Bedingung der Erfahrung selbst.

Kant beweist aber im Grunde mehr und doch auch wieder weniger, als zu Humes Widerlegung notwendig gewesen wäre.

Hume hatte die logische Gewissheit des Causalsatzes als einer menschlichen Erkenntnis bezweifelt; Kant beweist nicht nur diese, sondern auch seine reale Notwendigkeit als eines Gesetzes der Natur. Beides ist aber offenbar nicht dasselbe. Es wäre nicht nur, wie bereits bemerkt, ein Causalprinzip denkbar, zu dessen Wesen die innere, sondern auch ein solches, zu dessen Wesen auch die äussere Notwendigkeit nicht gehört. Es wäre ja ganz gut möglich, dass thatsächlich Alles, was geschieht, eine Ursache hätte, ohne dass mit Aufhebung dieses Prinzipes der ganze Bau der phänomenalen Welt zusammenstürzen müsste. Eben das ist aber der Sinn der Kantischen Beweise aus der Möglichkeit von Erfahrung.

Andererseits beweist aber Kant wieder zu wenig, insofern unsere natürliche, vorkritische Überzeugung von der Notwendigkeit jenes Bandes, welches Ursache und Wirkung im Einzelnen verknüpft und dem Rechte, ein solches Band zwischen allen überhaupt existierenden Dingen voranzusetzen, bei ihm ganz und gar unerklärt bleibt. Die Kantische Causaltheorie schafft eben eine ganz neue, streng philosophische Gewissheit von der Gültigkeit des Causalsatzes, sie erklärt aber nicht die überzeugende Kraft, welche unserem Causalitätsglauben auch ohne allen wissenschaftlichen Beweis innewohnt. Gerade diese war aber der Hauptgegenstand der Humeschen Untersuchung, welche ganz richtig den zu diesem Ziele einzig gangbaren psychologischen Weg eingeschlagen hatte.

Hume würde sich daher auch durch Kants Argumente schwerlich haben überzeugen lassen. Er würde nach wie vor verlangt haben, dass man ihm die Impression aufzeige, auf welche sich unsere Idee einer objektiven Notwendigkeit oder bewirkenden Kraft überhaupt gründet. Er würde dies umsomehr verlangt haben, als ja nach Kant nicht nur der einzelnen Ur-

sache, sondern auch dem Causalsatze selbst eine solche Kraft innewohnen müsste, welche ihn eben zum Gesetze macht und von einer blossen Regel unterscheidet. Er würde auch diese vielleicht nur für eine Projektion der gefühlten Notwendigkeit aus der subjektiven Sphäre in die objektive angesehen haben, und hätte Kants Vorwurf, er setze an die Stelle der objektiven Notwendigkeit eine subjektive¹⁾, einfach umkehren können. Hume hätte eben darauf hinweisen können, dass diese gefühlte subjektive Notwendigkeit auf jeden Fall das *πρωτερον προς ἡμας* ist, und wir zunächst versuchen sollten, dieselbe auf dem Boden des empirischen Bewusstseins zu erklären.

Er hätte auch, und zwar mit Recht, behaupten können, die ganze Transscendentalphilosophie stelle eigentlich nur einen Rechtfertigungsversuch dessen dar, was die Bewusstseinsanalyse als subjektives Erlebnis ergibt, dass aber nur dieses selbst den Erkenntniswert einer *Thatsache* im strengeren Sinne beanspruchen dürfe. Damit wäre freilich die transscendentalphilosophische Neubegründung des Causalsatzes, allerdings sehr gegen die Absicht ihres Urhebers, in das Gebiet metaphysischer Hypothesen gerückt und ihr damit jene Stellung zugesprochen, aus der sie allein ihren dauernden Wert und ihre relative Berechtigung anderen Standpunkten gegenüber schöpfen kann.

Es wäre übrigens historisch wie sachlich unrichtig, das Verhältnis Kants zu Hume einseitig als das der Gegnerschaft aufzufassen. Nicht nur, dass die Zerstörung des naiven Glaubens an die Selbstverständlichkeit des ursächlichen Verhältnisses jenem den ersten Anstoss zum Nachdenken auf diesem Gebiete gab und vielleicht in erster Linie das ganze Riesenwerk der Kritik der reinen Vernunft veranlasst hat, es sind auch wesentliche Resultate der Humeschen Analyse zu unentbehrlichen Bestandstücken des Kriticismus geworden. Dahin gehört vor Allem die Erkenntnis, dass alle causalen Urteile synthetischer Natur sind, sowie dass sich über besondere Causalverhältnisse a priori nichts ausmachen lässt, in gewissem Sinne aber auch, wie bereits Riehl bemerkt²⁾, die Unbeweisbarkeit des allgemeinen Causalsatzes rein aus Begriffen.

¹⁾ Kr. d. r. V. S. W. III. 13.

²⁾ a. a. O. I. 149.

Hume ist auch durch Kant schon insofern nicht widerlegt, als auch die Kantische Causaltheorie der Ergänzung durch eine psychologische Untersuchung im Sinne Humes bedarf.

Auch Kant selbst war überzeugt, selbst dort, wo er Hume widerlegen zu müssen glaubt, nur dessen begonnenes Werk einer Kritik der menschlichen Erkenntnis in umfassenderem Sinne fortzusetzen und erwähnt seinen Gegner stets mit grosser Achtung. Hume aber würde allerdings die Motive Kantischer Spekulation weder richtig verstanden noch gewürdigt haben, da ihm eine Höherbewertung der rationalistischen Erkenntnisweise gegenüber der empirischen ganz ferne lag, wie denn überhaupt diese beiden Denker Gegensätze repräsentieren, die nicht nur auf intellectueller Überzeugung, sondern auch auf ganz bestimmter Gemütsanlage beruhen.

Schluss.

Es muss als bleibendes und unbestrittenes Verdienst Humes angesehen werden, dass er als Erster den anthropomorphen Ursprung der Kraftvorstellung ganz durchschaut und mit allen Consequenzen ausgesprochen hat. Sein Causalbegriff steht daher auch der heutigen Auffassung der Causalität als constanter Zuordnung zweier Phänomene bei inconvertibler Zeitfolge derselben oder als funktioneller Abhängigkeit (im Sinne der Mathematik) ungleich näher, als derjenige Kants, ja er kann geradezu als deren Ausgangspunkt bezeichnet werden.

Auf dem Gebiete der psychischen Causalität ist aber die Eliminierung dieser anthropomorphen Vorstellungsweise ausserordentlich schwierig und wurde auch von Hume selbst nicht durchgeführt. Die Kraftvorstellung hat eben ihre Wurzel in jenen unmittelbar erlebten Bewusstseinszuständen, welche wir in weiterem Sinne als Willen bezeichnen, und zu denen auch das Gefühl subjektiver Notwendigkeit gehört. Diesen Bewusstseinszuständen entspringt nun eine gefühlsmässige Kraftvorstellung, welcher die Tendenz innewohnt, auch die ausserhalb unserer Gefühlssphäre gelegene Thatsachenwelt nach Analogie

unserer Willensregungen auszulegen. Alles, was unserer eigenen Willkür entrückt erscheint, wird von uns als notwendig empfunden. Jede Notwendigkeit aber stellt sich nur unmittelbar so dar, als wäre sie der Ausfluss eines fremden, unserem eigenen überlegenen Willens. Liegt doch selbst in der Anerkennung letzter unerklärbarer Thatsachen das wenn auch nur leise mitklingende Gefühl einer übermächtigen Position dieses Thatsächlichen! In dieser natürlichen Projektion unseres Willensgefühls ist ohne Zweifel der eigentliche Ursprung unseres Causalitätsglaubens zu suchen¹⁾.

Verschieden von dieser zwar streng anthropomorphen aber rein gefühlsmässigen Vorstellungsweise ist aber die begriffliche Vorstellung der Kraft als selbständige Potenz oder als Eigenschaft eines Dinges, welche der Reflexion auf jenes Gefühl und seiner unbewussten Hypostasierung entspringt. Während unser Kraft- oder Willensgefühl mit der von ihm begleiteten Vorstellung zu einer untrennbaren Einheit verschmilzt, beruht der Übergang von der Empfindung der Notwendigkeit zu einer bewirkenden Kraft auf einem deutlichen Causalschlusse, insofern diese zu jener als ihre Ursache hinzugegacht wird. Eine solche Hypostasierung eines Gefühls entbehrt natürlich jeder logischen Berechtigung; in Hinsicht ihrer ist Humes Kritik vollkommen zutreffend, ob es sich nun um ein den Dingen selbst innewohnendes Vermögen, um die Kraft eines die Natur „beherrschenden“ Gesetzes, oder um einen psychischen Machtfaktor z. B. den „Willen“ handelt. Die Erklärung von Thatsachen aus einem solchen anthropomorphen Begriffe ist in allen Fällen gleich unstatthaft.

Indem Hume zwischen der gefühlsmässigen und der begrifflichen Form der Kraftvorstellung nicht unterscheidet, während seine Kritik nur die letztere trifft und treffen kann, gewinnt seine Causalitätstheorie einen gewissen Anschein psychologischer Unnatürlichkeit. Andererseits hat er unter dem Titel

¹⁾ Die „Causalität von innen gesehen“ (Schopenhauer) besteht also darin, dass unsere Phantasie jedes Geschehen zu einem inneren Erlebnis gestaltet, indem wir jedes antecedens mit seinem beständigen consequens durch das zweifache Willensgefühl des Erzwingens und Gezwungenwerdens (aktive und passive Notwendigkeit) mit einander verbinden.

„Macht der Gewohnheit“ jenen fehlerhaft gebildeten Kraftbegriff selbst in seine Philosophie eingeführt, insofern es sich hierbei nicht bloss um die Constatierung eines wirklich vorhandenen Abhängigkeitsgefühles, sondern um dessen Erklärung aus einem psychischen Machtfaktor als seiner Ursache handelt. Das logische Verhältnis des Grundes zur Folge ist überhaupt kein Gegenstand seiner Untersuchung.

Die Causalitätstheorie Kants bedient sich noch viel unbedenklicher des anthropomorphen Kraftbegriffes und bedeutet daher insofern einen gewissen Rückschritt gegenüber Hume. Es betrifft dies insbesondere die Verwertung der Seelenvermögen als Erklärungsprinzipien und die Annahme einer Notwendigkeit mit sich führenden Naturgesetzlichkeit.

Der Grundgedanke der Kantischen Erkenntnistheorie, dass nämlich Objektivität nichts anderes sei als notwendige Subjektivität, beruht letzten Grundes auf nichts Anderem, als auf jener oben angedeuteten gefühlsmässigen Projektion der Willensphänomene, der zu Folge das von uns als subjektiv notwendig Empfundene unmittelbar so ausgelegt wird, als würde es von fremder, objektiver Seite her notwendig gemacht. Es bedarf daher nur eines Prinzips, welches unserer individuellen Willkür und Subjektivität gegenüber in die Impressionsfolge Notwendigkeit bringt, um zugleich unserem darauf gegründeten Erkennen den Schein von Objektivität zu verleihen.

Ein solches Prinzip glaubte eben Kant in der transscendentalen Naturgesetzgebung unseres Verstandes zu entdecken.

Mag man auch diesem an sich genialen Gedanken seines unzweifelhaft metaphysischen Charakters wegen ¹⁾ von vornherein nur hypothetische Bedeutung zugestehen, so muss man ihn doch neben anderen metaphysischen Hypothesen (z. B. der direkten Einwirkung materieller oder immaterieller Dinge an sich) als dauernd höchst beachtenswerten Lösungsversuch des metaphysischen Erkenntnisproblems gelten lassen, der, wie kaum ein zweiter, die gewaltige Tiefe desselben enthüllt hat.

¹⁾ Die Transscendentalphilosophie hat eben, mag man die Sache wenden wie man will, die Existenz eines überempirischen, metaphysischen Erkenntnissubjekts von ganz bestimmter Organisation zur denknotwendigen Voraussetzung, von welcher zur Fichteschen Metaphysik des Ichs nur ein Schritt war.

Andererseits hat auch gerade die Kantische Theorie der Erfahrung darüber aufgeklärt, dass die Erfahrung kein homogenes Gefüge eines schlechthin Gegebenen ist, sondern dass sie ganz von anthropomorphen Elementen überindividueller Natur durchsetzt wird, und hat so indirekt den Blick für die Entdeckung solcher Elemente überhaupt geschärft. Existiert doch auch die Regelmässigkeit und Gleichförmigkeit des Naturlaufs, von der Hume ausging, nur für ein vergleichendes und zusammenfassendes Bewusstsein, das (wohl begünstigt durch eine gewisse Unschärfe unseres Gedächtnisses) im Stande ist, von der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Differenzen abzusehen. Wir werden uns eben überhaupt in vielen Fällen begnügen müssen, den anthropomorphen Charakter unseres Weltbegriffes einzusehen und uns seiner bewusst zu bleiben, ohne ihn deshalb immer und überall eliminieren zu können.

Charles Secrétan und seine Beziehungen zur Kantischen Philosophie.

Im Jahre 1898 erschien eine eingehende Studie über Charles Secrétan von F. Pillon, dem besonders als Herausgeber der *Année philosophique* bekannten Schüler Renouviers. Dieses Buch „La philosophie de Ch. Secrétan“ (Paris, F. Alcan) weist nach, dass das ganze System dieses Philosophen an der Ethik orientiert ist. Allein nach Pillons Darstellung sind die moralphilosophischen Anschauungen des Denkers von Lausanne ihrerseits von metaphysischen Überzeugungen und Erwägungen abhängig: Die moralische Verpflichtung hat den Charakter des göttlichen Befehls, und die Gotteslehre hängt aufs engste mit der metaphysischen Theorie der Substanz zusammen. Wesentlich ist für diese Auffassung der Umstand, dass die Ethik nach durchaus deductiver Methode entwickelt wird und sich von aller Empirie grundsätzlich fern hält, und dieser Umstand giebt der Lehre Secrétans den Anschein inniger Verwandtschaft mit derjenigen Kants. „On croit volontiers que la philosophie morale de Charles Secrétan reproduit, sans en altérer les lignes essentielles, la doctrine de *La critique de la raison pratique*. Le penseur de Lausanne se serait contenté d'accentuer la valeur théorique de l'impératif catégorique dont il aurait fait le centre de la spéculation. Quelques critiques ont même cru pouvoir parler de son *orthodoxie kantiste*.“

Gegen diese Auffassung nun, die den schweizer Philosophen in enge Beziehung zu Kant setzen will, wendet sich die neu erschienene Schrift „Charles Secrétan et la philosophie kantienne¹⁾“ par Joseph Duproix, deren erstes Kapitel (p. 9) mit den vorhin citierten Sätzen anhebt. Duproix lässt der skizzierten Anschauungsweise nur ein beschränktes Recht: Die erste Auflage der „Philosophie de la liberté“ könne man allerdings in jener Weise charakterisieren; man könne auch zugeben, dass später noch Secrétan des öfteren in jene deductive Methode zurückgefallen ist, die er sich als junger Mann gelegentlich eines Aufenthaltes in Deutschland unter dem Einflusse von Fichte, Hegel und insbesondere Schelling angeeignet hatte. Der Letztgenannte ist ja in München auch persönlich sein Lehrer gewesen. Allein der Schüler blieb nicht bei den

¹⁾ Die Schrift, ein Separatabdruck aus der „Revue de théologie et de philosophie“, ist ursprünglich ein Abschnitt aus einer im Januar 1896 von der Universität Genf gekrönten Preisschrift mit dem Titel „La philosophie morale de Charles Secrétan“. Die vorliegende 89 Druckseiten starke Abhandlung (Paris, Fischbacher, 1900) ist ein nur wenig veränderter Teil derselben.

deutschen Philosophen stehen: er hat später die Lehren der französischen Positivisten auf sich wirken lassen, und damit gestaltete sich seine philosophische Gesamtanschauung in der Weise um, dass er nun nach einer induktiven Basis für sein System sucht. Diese Wendung sei denn auch entscheidend für seine Stellung zu Kant: nach Duproix' Darstellung findet er jetzt, dass Kants ethisches Formalprinzip, das er dabei als vollkommen berechtigt anerkennt, einer Frage gegenüber versage, die sich Kant nicht vorgelegt habe, vielleicht sich nicht habe vorlegen wollen (10), der Frage nämlich: „Comment des lois pratiques à priori pourront-elles imposer aux hommes une ligne de conduite valable dans un monde déterminé?“ (11) Man sieht, dass diese Frage hinauskommt auf die nach der Materie des Sittengesetzes. Das Problem ist oft genög behandelt worden, so dass eine systematische Erörterung hier nicht gegeben zu werden braucht. Es genügt, hier den Standpunkt Secrétans an der Hand seines Interpreten zu kennzeichnen. Duproix erzählt uns, dass Secrétan, dessen Lehre er, beiläufig bemerkt, mit grosser Liebe darstellt und dessen Persönlichkeit ihm überhaupt aufs höchste sympathisch ist, in der zweiten Hälfte seines Lebens seinen Mangel an naturwissenschaftlicher Durchbildung unangenehm empfunden und mit Energie daran gearbeitet hat, diesem Übelstand abzuhelpen. „A la méthode déductive que M. Pillon s'est attaché à nous traduire, il substitua la méthode inductive, prétendant non plus descendre de Dieu à l'univers et à la vie, mais s'élever de la vie au principe des choses. C'est dans cette démarche qu'il faut voir l'originalité vraie de sa philosophie“ (7). Es sei eine Philosophie von intimerem Charakter, die wir auf diesem Wege gewonnen als auf dem von Pillon eingeschlagenen.

In ihren Hauptzügen stellt sich diese Philosophie in folgender Weise dar: „Le principe de la morale n'est pas autre chose qu'une consultation de l'expérience dans le but de rechercher si elle ne peut nous fournir un élément autre que le plaisir comme mobile universel des actions humaines, et qui puisse en même temps s'adapter à la loi à priori de l'obligation. Maintenir l'union intime de l'expérience et de la raison, tel est le but à atteindre: Nulle théorie ne peut s'affranchir de l'opposition entre les sens et la raison, et cependant, nulle analyse n'isolera leurs rapports respectifs d'une façon complète et définitive“ (Le principe de la morale, p. 120). On ne saurait concevoir une démarche plus opposée au point de vue kantien“ (17), bemerkt zu diesem Secrétanschen Satze Duproix — und doch, in ihrem Anfange zeigt die genauere Ausführung zum allermindesten eine starke Anlehnung an Fichtesche Gedanken aus der Sittenlehre von 1798, von denen man doch nicht wohl sagen kann, dass sie den Kantischen direkt entgegengesetzt wären¹⁾. So sind wir auch durch die vorliegende Schrift nicht davon überzeugt worden, dass das Urteil, das die KSt. im dritten Bande S. 195/6 über Secrétans Philosophie und ihre nahe Beziehung zur Kantischen ausgesprochen haben, der Modification bedürftig sei. Darin, dass Secrétan in späteren Jahren den Wert der Empirie hochschätzt,

¹⁾ Beiläufig sei hier hingewiesen auf den Aufsatz von A. Pinloche „Kant et Fichte et le problème de l'éducation“ im ersten Heft des ersten Bandes unserer Zeitschrift (S. 108—116). Der Artikel knüpft an an ein ebenso betiteltes Buch von Paul Duproix, der Kant und Fichte in fast demselben Sinne in Parallele stellt, wie hier Joseph Duproix Kant und Secrétan.

kann man wohl eine Abkehr von Schelling und Hegel, aber keine solche von Kant erblicken — mag auch der Anstoss zu dieser Wendung durch das Studium Comtes erfolgt sein. Was aber den soeben angeführten Satz anlangt, so liegt der Widerspruch vor Allem im Ausdruck und nicht in der Sache. Ganz ähnlich, wie dies auch Fichte gelegentlich ausspricht, findet Secrétan im Vernunftgebot selbst die Aufforderung, nach Erkenntnis seiner Pflicht zu streben, um sie erfüllen zu können: „*Cherche ton devoir pour l'accomplir*“ (von Duproix citiert p. 18). In dieser Formel ist in der That eine Brücke gegeben vom reinen Vernunftgesetz zum sittlichen Handeln in der materiellen Welt. (Vgl. dazu etwa Fichte S. W. IV, 163: „Suche dich zu überzeugen, was jedesmal deine Pflicht sei.“) Kant selbst hat diese Fragen der „praktischen Urteilkraft“, um in seiner Sprache zu reden, nicht eingehend durchforscht; allein es ist kaum anzunehmen, dass er an dieser Lehre Secrétans (oder Fichtes) sachliche Änderungen für nötig gehalten hätte. Duproix glaubt nun, den Gegensatz zwischen Kant und Secrétan in allerschärfster Form hervortreten zu sehen — er spricht von einem *abîme* zwischen den beiden Systemen (18) —, wenn Secrétan sein Moralprinzip mit dem „naturgemäss handeln“ der Stoiker in Beziehung bringt und so Natur und Sittengesetz zusammenwirft. Allein, man sehe einmal davon ab, wie weit die Berechtigung dieser historischen Anknüpfung reicht, oder nehme wenigstens diese Anknüpfung nicht von vorne herein für eine in jeder Hinsicht zutreffende, sondern beachte zunächst, wie Secrétan an der von Duproix selbst herangezogenen Stelle fortführt: „*car la nature de l'homme, c'est la raison, c'est le devoir*“. Man sieht sofort, dass in diesem Zusammenhang mit „nature“ nicht die Natur gemeint sein kann, die in den „Naturtrieben“ zum Ausdruck kommt und darum von Kant aus der Sittenlehre ausgeschieden wird, sondern dasjenige spezifisch Menschliche, das dem Menschen seinen Adel giebt und seinen Wert, die höhere, die geistige Natur. Und nur darum kann auch Secrétan fortfahren: „*Deviens ce que tu es dans ta nature essentielle; réalise ton idée* sont d'autres traductions de la même pensée.“

Gleichwohl besteht ein Gegensatz zwischen Secrétans und Kants Moralphilosophie. Aber dieser tritt erst zu Tage, wo Secrétan — diesmal allerdings in offenkundiger Abhängigkeit von Comte — als die beiden Grundfacta, die die inductive Forschung zeigt, „solidarité“ und „sympathie“ aufstellt. „*La raison formule à priori le commandement: Tu dois te réaliser. L'expérience ajoute: Comme membre du tout dont tu es solidaire et conformément à l'universelle sympathie*“ (55): Hier ist die Kantische Ethik verlassen, genauer: Secrétan will sie nicht aufgeben, aber er will sie verschmelzen mit der Ethik Comtes — und solche Verschmelzung geht nicht an; die Anerkennung materialer Prinzipien vernichtet die Kantische Theorie. Secrétan gerät mit seinen dem Comteschen Positivismus entlehnten Grundsätzen in eine etwas sentimentale Moral, die für den Alltagsbedarf ohne Zweifel die erforderlichen Dienste thut, sich aber in manchem Conflict, dessen Lösung eine mehr als gewöhnliche sittliche Kraft erfordert, unfehlbar als Philistermoral entpuppen würde.

Duproix behauptet an vielen Stellen seines Buches (z. B. p. 8, 47, 76 ff.), durch sein Eingehen auf die Psychologie zum Zweck der Begründung

der Moral sei Secrétan imstande, das Gebäude einer sozialen Moral zu errichten im Gegensatz zu Kant, dessen Ethik rein individualistisch sei. Es berührt seltsam, in welcher Weise sich Duproix mit den doch gar zu stark contrastierenden Äusserungen Kants abfindet: er meint, diese Versuche Kants, über sich selbst, d. h. über seinen Individualismus hinauszukommen, offenbarten erst recht deutlich, wie unfähig er dazu war, eine soziale Moral zu entwickeln (77 u. 88 Anm.)! Jedenfalls ein eigenartiger Ausweg, an unbequemen Thatsachen vorbeizukommen. Überhaupt gehören die letzten Seiten des Buches (76 ff.) nicht zu den glücklichsten. Mittels allerlei Consequenzmachereien schildert Duproix den Vertreter Kantischer Moral als einen vertrockneten, ebenso korrekten wie lieblosen Pedanten. Auch wird man Sätze wie die folgenden nicht gerade geschmackvoll finden: „La tour d'ivoire du haut de laquelle il s'efforcera d'agir de telle sorte que la maxime de ses actions puisse valoir comme principe d'une législation universelle, excitera peut-être l'admiration de quelques privilégiés auxquels des loisirs permettent de s'attarder à le contempler. Que si d'aventure son exemple est suivi par ce petit nombre d'admirateurs, il n'en ressentira lui-même aucune joie, car il ne se laisse point distraire de la contemplation du double spectacle qui est sa seule source d'enthousiasme, le ciel étoilé au-dessus de sa tête, la loi morale empreinte au dedans de lui-même“ (78). Kants eigene Persönlichkeit wird dann im Anschluss an eine sehr wenig genaue und stark übertreibende Schilderung Michelets als Beispiel herbeigezogen, und zum Schluss wird ihr das in sympathischen Farben gehaltene Bild des Philosophen von Lausanne gegenübergestellt. „Un œil toujours ouvert sur le monde extérieur, convaincu de la nécessité de laisser au problème de l'être sa légitime importance, il se laissa pénétrer par les choses en même temps qu'il essaya de les pénétrer; s'il descendit en lui-même, ce fut seulement pour découvrir le lien qui rattache l'individu à l'humanité, pour saisir l'obligation de se communiquer à elle; il ne s'y oublia point dans une contemplation stérile“ (89).

Dass Secrétan in der That die anziehende Gestalt gewesen ist, als welche er in Duproix' Buche dem Leser entgegentritt, wollen wir gerne glauben. Und gerade darin, dass der Leser nicht umhin können wird, sich für den in so fesselnder Weise gezeichneten Denker zu interessieren, liegt der Wert der vorliegenden Schrift, der nicht bestritten werden soll. Aber es wäre zu wünschen gewesen, dass der Verf. einmal versucht hätte, mit gleicher Hingebung auch die Persönlichkeit Kants zu studieren. In sachlicher Hinsicht mochte immerhin die Partei Secrétans mit derselben Entschiedenheit gegen Kant verteidigt werden — das ist durchaus kein Nachteil, giebt vielmehr gerade dem Werkchen seinen wohlthuenden persönlichen Charakter —, aber es wäre dann manche Stelle gar nicht und manche anders geschrieben worden.

M.

Recensionen.

Carus, Paul. Kant and Spencer. (The Religion of Science Library. November 1899.) Chicago. The open court publishing company. 1899. (105 S.)

Die vier Abschnitte der Schrift (The Ethics of Kant, Kant on Evolution, Mr. Spencer's Agnosticism, Mr. Spencer's Comment and the Author's Reply) sind sämtlich vor längerer Zeit in den amerikanischen Zeitschriften „The Open Court“ und „The Monist“ erschienen. Spencer hat von Zeit zu Zeit das Bedürfnis gefühlt, gegen Kant zu polemisieren. Carus weist überzeugend nach, dass ihm dabei böse Missverständnisse und Irrtümer untergelaufen sind; zugleich geht Carus aggressiv vor, besonders gegen Spencers Ethik und Agnosticismus. 1891 liess Spencer in seinen „Essays Scientific, Political and Speculative“ den Aufsatz über „The Ethics of Kant“ wieder abdrucken und antwortete in einer Anmerkung kurz auf Carus' Angriffe. Er muss gestehn, dass seine Kenntnis von Kants Schriften extremely limited ist, trägt aber (trotz Carus' Zurechtweisung!) selbst hier noch als Kants Ansicht die Behauptung vor, that Space and Time, as forms of thought, are supernatural endowments. Danach kann kein Zweifel sein, dass Spencer besser gethan hätte über Kant zu schweigen, wenn er sich nicht entschliessen konnte, ihn zunächst gründlich zu lesen. Andererseits scheint mir Carus in seiner Polemik gegen Spencers eigne Ansichten wenig glücklich zu sein, und ich kann ihn auch nicht überall für einen zuverlässigen Interpreten Kants halten. Z. B. führt die Gleichstellung von kategorischem Imperativ und sense of duty (S. 15) mindestens sehr leicht zu Missverständnissen. Und es heisst Kants Lehre ihrer Eigentümlichkeit und ihrer Pointe berauben, wenn Carus auf S. 19 erklärt: wie der Mensch den kategorischen Imperativ, würde der Krystall, hätte er Bewusstsein, die Art seiner Bildung als ein „Soll“ empfinden; beides sei aber in Wirklichkeit nur ein „Muss“ und erscheine als solches auch dem draussen stehenden Beobachter. Der wahre Kant würde zu dem Zusammenschliessen des Krystalls nur die impulsiven und instinctiven Handlungen der Menschen in Parallele gesetzt haben, und von ihren Wahlhandlungen höchstens diejenigen, bei denen moralische Forderungen und Ideale sich in keiner Weise geltend machen.

Kiel.

Erich Adickes.

Goldschmidt, Ludwig, Dr. Kantkritik oder Kantstudium?
Für Immanuel Kant. Gotha, Thienemann, 1901. (XVI u. 218 S.)

Das Buch ist von demselben Geist getragen wie des Verf. Einleitung zu den Marginalien Mellins, welche Ref. in den „Kantstudien“ Bd. VI, Heft 1, S. 83 ff. besprochen hat. Alles, was dort im Allgemeinen gegen den dogmatischen Standpunkt, den ausfallenden Ton, den Mangel an Begründung der Behauptungen gesagt wurde, gilt auch für die vorliegende Schrift. Es soll hier nicht wiederholt werden. Nur nach zwei Seiten unterscheidet sich die jüngere Kant-Apologie vorteilhaft von der „Würdigung der Kr. d. r. V.“: Die Polemik ist weniger erbittert, und der angegriffene Feind wird deutlicher bezeichnet. Zwar richten sich auch diesmal noch oft genug die Angriffe Goldschmidt's gegen ein unbestimmtes „man“, unter dessen Panier sich die ganze moderne nachkantische Philosophie zu sammeln scheint (vgl. S. I, VII, 10, 29, 198, 269 u. a. m.). Aber der eigentliche Gegner ist Paulsens „Immanuel Kant“, in dem sich zusammengetragen finden soll, „was an unbilligem und verständnisfernem Tadel jemals dem Kantischen Werke und auch seiner Person entgegengebracht ist“ (S. VI). Trotzdem kommt es leider fast nirgends zu einer eigentlichen sachlichen Bekämpfung der Paulsenschen Auffassung Kantischer Lehren, die ja wissenschaftlich höchst fruchtbar hätte ausfallen können, sondern meist wird gegen allgemeine Gesichtspunkte gekämpft und vieles an Paulsens Namen geknüpft, „was weit verbreitete Vorurteile trifft“ (S. VIII). Dazu kommt der „positive Zweck der Arbeit, zu überzeugen und das Verständnis Kantischer Arbeit zu fördern“, den Verf. durch Beteuerungen über die abschliessende Rolle der Kantischen Philosophie zu erreichen sucht (S. 4, 18, 43, 47, 90 u. a. m.), auf diese Weise aber jeder möglichen Beurteilung der Paulsenschen Kantkritik sich und dem Leser den Boden entzieht. Was nun die Differenzen in der Auffassung Kants zwischen Paulsen und Goldschmidt selbst anlangt, so möchte Ref. bald dem einen, bald dem anderen Recht geben. Das grosse Verdienst des Paulsenschen Buches ist, den ganzen Kant unter einem herrschenden Gesichtspunkt dargestellt zu haben, wobei allerdings der Schwerpunkt des Kantischen Systems von der Kr. d. r. V. um ein beträchtliches zu weit abgerückt erscheint. Goldschmidt widerum steht nur im Bannkreis des erkenntnistheoretischen Hauptwerks, und es macht fast den Eindruck, als ob er den Inhalt der Kritik der praktischen Vernunft und Urteilskraft nicht einmal gründlich beherrschte (vgl. S. 42). Der tiefere Grund für die Möglichkeit grundlegender Abweichung in der Auffassung Kantischer Lehren liegt in dem kritischen Systeme selbst, das aus verschiedenen Quellen stammend und nach verschiedenen Zielen strebend, es zu einer vollkommenen Einheit nicht gebracht hat. Diese Kantkritik wird ein gründliches, aber unbefangenes Kantstudium immer mehr bestätigen. Für Goldschmidt freilich wäre das eine Lästerung. Doch sieht man, wohin es führt, wenn man gerade in der Kant-Erklärung überall nur ein Entweder-oder zu sehen vermag. Das vorliegende Buch ist ganz über dieser Überzeugung aufgebaut, und ich hebe einige Stellen heraus, welche deutlich beweisen, dass Kantstudium ohne Kantkritik ebenso verderblich sein kann wie Kantkritik ohne Kantstudium. S. IX heisst es: „dem

Namen Kants wäre jede überzeugende Kraft geraubt, wenn Paulsens Kritik nur zum geringsten Teil begründet wäre“. S. 14 liest man: „wenn man die Kantische Lehre verwerfen müsste, so könnte ihr Urheber nur als ein rechthaberischer oder völlig verblendeter Mann charakterisiert werden“. S. 90 wird Paulsens Bemerkung über die Unnatürlichkeit mancher der Architektonik zu Liebe eingefügter Teile in der Kr. d. r. V. so widerlegt: „warum erscheinen sie so unnatürlich? Doch wohl, weil man ihre Bedeutung nicht erfasst hat, oder fehlte Kant wirklich trotz so langen Nachdenkens jede Zurechnung in Betreff der eigenen Arbeit?“ Solche Sätze sind typische Früchte unkritischen Kantstudiums. Der Urheber hat von seinem Meister nicht dessen grösste Kunst gelernt: die Kunst der Synthese. Überall bleibt er bei der Antithese stehen. Auch Paulsens Ansichten widerlegt er, ohne bis zum Grunde derselben vorzudringen, auf dem er mit denselben wieder Fühlung hätte gewinnen können. Hier kritisiert er, ohne gründlich studiert zu haben. Das ist das ironische Schicksal des Buches, das alle Kantkritik durch Studium ersetzen möchte. Das Gesagte für die einzelnen Abschnitte „Die Voraussetzungen und Ziele der Kritik“ (S. 27–47), „Erscheinung und Ding an sich“ (S. 48–65), „Analytische und Synthetische Urteile“ (S. 66–88), „Das System“ (89–98), „Raum und Zeit“ (S. 99–109), „Die Kategorien“ (S. 110–140), „Hume und Kant“ (S. 141–168), „Die Dialektik“ (S. 169–191) noch näher nachzuweisen, würde Recensent für unfruchtbar halten.

Leipzig.

Raoul Richter.

Schlüter, Robert. Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Leipzig, J. A. Barth. 1900. (125 S.)

Mit Hilfe der Schopenhauerschen Korrespondenz will das Schlütersche Buch die Entwicklung der wichtigsten Lehren des grossen Philosophen kennzeichnen. Schopenhauer hat selbst mehrere Male seine eigene Philosophie die Vollendung der Kantischen genannt und immer gewünscht, dass man ihn im Zusammenhange mit Kant darstelle. Wenn also eine Entwicklung stattgefunden hat, so ist im Hauptwerk von 1818 die Kantische Philosophie noch nicht zu Ende gedacht. Steht nun der alte oder der junge Schopenhauer Kant näher? Dieses Thema und die Lösung, die Schlüter versucht, geht an dem ganzen Buche diese Zeitschrift etwas an. — Der Verfasser beruft sich mehrfach auf das Möbiussche Buch: „Über Schopenhauer“ (Leipzig 1899) und führt ohne Bedenken dieses Autors Ansicht vor, dass sich der ältere Schopenhauer im Ankämpfen gegen die „unter Kants Einflusse entstandene Dogmatik“ mehr realistischen Lehren zugeneigt habe. Hier hat sich nun Verfasser viele sehr interessante Betrachtungen entgehen lassen und ist manchem Irrtum anheimgefallen. Schopenhauer ist, je später desto mehr, der Kantischen Lehre, und zwar besonders dem Standpunkte der „Prolegomena“ näher gekommen, wenngleich er selbst dies niemals zugegeben hätte, auch Kant und die genannte Schrift desselben anders interpretierte. Als Schopenhauer noch unter Schulzes Einflusse stand, glaubte er, über die Grenzen der menschlichen Erkenntniskräfte, über das Sein oder Nichtsein von Dingen an sich sei gar nichts Definitives festzustellen. Dann kam (1814) die metaphy-

sische Spekulation von den Platonischen Ideen als den Dingen an sich im Kantischen Sinne. Die Idee galt für das *ὄντως ὄν*, also für eine Realität. Insofern rückt Schopenhauer in den Kantischen Gedankenkreis, dem zwar das Ding an sich ein *x*, aber eine Realität ist. Gleichviel unter welchen Einflüssen und aus welchen Gründen, Schopenhauer verkündete seit 1818: das Ding an sich ist eine Einheit. Es ist der Wille, welcher in Dir und mir und allen andern Individuen lebt und in den vergänglichen und wieder neu auftauchenden Erscheinungen derselbe bleiben wird. Vielheit, Veränderlichkeit fallen mit Raum, Zeit und Kausalität fort, die vorgestellte Welt ist ein Produkt des Intellekts, eine blosser Illusion. Die Änderungen, die Schopenhauer mit dieser Ansicht vornimmt, sind, wie Schlüter sehr treffend bemerkt, zum Teil den Einwürfen und Skrupeln der Freunde und Apostel, namentlich Frauenstädt's, zuzuschreiben. Schopenhauer räumt im Alter ein, nur relative sei der Wille das „Ding an sich“, der Wille nur die „deutlichste Erscheinung“. Was aber ganz besonders wichtig ist, und auch vom Verf. mit Nachdruck hervorgehoben wurde, ist Schopenhauers Lehre von „Modifikationen im Dinge an sich“. Den Vorgängen in der Erscheinung entspricht etwas genau im Substrat der Erscheinungen. Hierin würde Kant seinem „Thronfolger“ ganz Recht gegeben haben, nur hätte er fragen müssen, was für Erkenntnis dann der Wille als deutlichste Erscheinung schaffe? Andere Erscheinungen kann er nicht erklären und was hat er dann vor anderen Erscheinungen voraus? Auf Kant hat Schlüter zwar nicht zurückgegriffen, sondern seine Herzensmeinung dahin abgegeben, dass Franz Erhardts „Metaphysik“ das Rechte getroffen habe, indem sie erkläre, dass der nach Abzug subjektiver Eigenschaften objektiv übrig bleibende Rest der Aussenwelt in den „Kräften“ zu suchen sei. — Es ist klar, dass der spätere Schopenhauer eine ganz wesentlich von allen seinen früheren Epochen verschiedene Lehre vertrat. Eine Vielheit waren ja auch seine „Ideen als Dinge an sich“, aber sie entsprachen nur den Gattungen des Erscheinenden; sie waren starre und doch dynamische Vielheiten (!); erst im Alter lässt Schopenhauer die erscheinende Vielheit und die Vielheit des *ὄντως ὄν*, Vorgänge in der Erscheinungswelt und im D. a. s. einander wirklich korrespondieren; aus diesem Grunde hat auch der Recensent die Periode von 1818— ca. 1850 als selbständige Entwicklung angesehen, nicht als ein Zurückgreifen auf Meinungen, die während der Abfassung des ersten Teils der „Welt als Wille und Vorstellung“ abgelegt resp. verändert wurden. Man darf nicht verkennen, dass sich schon Spuren einer realistischeren Auffassung gelegentlich im Hauptwerk von 1818 zeigen, und dass die alten Dogmen, als habe sich kein Wandel vollzogen, als grosse Entdeckungen noch in den späteren Schriften immer wieder vorgeführt werden; Schopenhauer, der so anschaulich dachte, wie keiner vor ihm, glaubte ja, Anschauungen könnten sich nicht widersprechen. Es ist eine feinsinnige Bemerkung Schlüters, dass sich die Abweichung von der anschaulichen Methode an Schopenhauer einmal bitter gerächt hat. „Dass der Wille zum Leben sich aufheben kann, habe ich nachgewiesen, empirisch; und habe bloss gefolgert, dass mit dem Ding an sich auch seine Erscheinung wegfallen muss“. Schlüter wirft mit Recht ein, erst hätte Schopenhauer nachweisen

müssen, wie eine Erscheinung wegfallen könne, und dann hätte er Rückschlüsse auf das Ding an sich machen dürfen, „was wohl schwer gehalten hätte“ (p. 40). Schopenhauers ästhetische und ethische Denkweise hier zu erörtern, wäre nicht in der Ordnung, doch mag beiläufig gesagt werden, dass Schlüter wohl auf das Verhältnis zu Kant hinsichtlich der biologischen Lehren des Pessimisten einzugehen Anlass gehabt hätte. Von Kants entwicklungsgeschichtlichen Ideen hat Schopenhauer auffallend wenig Wesens gemacht, ja, Recensent zweifelt sogar, ob unser Philosoph von der „Kritik der Urteilskraft“ eine gründliche Kenntnis besitzen konnte; denn sehr bedenklich ist die Bemerkung (S. W. I. ed. Grisebach p. 674), Kant habe in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ in der Hauptsache wiederholt, was er in der „Kritik d. r. V.“ schon vorgetragen hatte. Gerade die Ansichten der „Kritik d. r. V.“ nehmen eine Art von Sonderstellung in der Entwicklung der Kantischen Teleologie ein. — Was für eine „Vertiefung“ der Entwicklungslehre der Tiere der Verfasser von Seiten der Philosophie erwartet, versteht Recensent nicht. Jeder weiss, dass Darwins Prinzipien nicht ausreichen, gleichfalls genügen diejenigen seiner Vorgänger nicht, um Steigerungen der Naturformen zu erklären — was hat denn die Philosophie für Mittel, biologische Phänomene zu deuten? Ich fürchte, Schlüter hegt einige hyperphysische Hintergedanken. Sein Werk ist jedoch im Wesentlichen historisch-kritischer Natur und hier hat er Verständnis für die Grösse Schopenhauers, aber auch einen scharfen Blick für dessen Schwächen gezeigt und daher manche Anregung gegeben.

Hildesheim.

Baron C. v. Brockdorff.

Lipsius, Friedrich Reinhard, Lic. theol. Die Vorfragen der systematischen Theologie. Mit besonderer Rücksicht auf die Philosophie Wilhelm Wundts kritisch untersucht. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen, J. C. B. Mohr, 1899. (119 S.)

In seiner zum Zweck der Habilitation verfassten Schrift will Lipsius der systematischen Theologie dadurch eine sichere Basis geben, dass die Grundsätze, wie sie die idealistische Weltanschauung aufstellt, auf ihre Haltbarkeit geprüft, die religionsphilosophischen und ethischen Theorien, die im Laufe der Zeit gewisse Bedeutung erlangt haben und teilweise noch jetzt in Geltung stehen, ihrem Wahrheitsgehalt nach untersucht und damit einer erfolgreichen Beantwortung der Frage „*τί ἐστιν ἀλήθεια*“ die Wege geebnet werden. Ob L. dieser seiner Aufgabe in allen Stücken gerecht geworden, ob es ihm gelungen ist, die Schwierigkeiten, mit denen er zu rechnen hatte, endgiltig aus dem Wege zu räumen, das mag hier dahingestellt bleiben. Dass diese Schwierigkeiten nicht gering waren, tritt namentlich da zu Tage, wo L. sich genötigt sieht, sich mit Kantischen Ideen auseinanderzusetzen. Besonders an drei Stellen ist das der Fall: erstens da, wo es sich um Kant als den Vertreter des transscendentalen Idealismus handelt (erster Teil I, 3), ferner in dem die Vernunftmoral behandelnden Abschnitt (zweiter Teil II, 1), endlich da, wo das Freiheitsproblem ins Auge gefasst wird (dritter Teil I, 2). Dass der Name Kants auch sonst vielfach genannt wird, beweist nur, dass sich L. nicht

im Unklaren darüber gewesen ist, wie sehr gerade die Ideen dieses Philosophen bei der Erörterung eines Gegenstandes, wie es der in Frage stehende ist, eine eingehende Berücksichtigung erfordern.

Will man — was zunächst den transscendentalen Idealismus betrifft — sich der Ansicht L.'s anschliessen, so hat man anzunehmen, dass es Kant nicht gelungen ist, mit seiner Transscendentalphilosophie etwas eigentlich Neues zu schaffen. Der transscendentale Idealismus endigt „in dem Abgrunde des Nihilismus“. (S. 11). Und das aus dem Grunde, weil sich Kant in einen „verblüffenden Widerspruch“ verwickelt, wenn er in der 2. Ausgabe seiner „Kritik d. r. V.“ die transsubjektive Existenz äusserer Dinge behauptet und im Gegensatz dazu in der 1. Ausgabe ausdrücklich erklärt, die äusseren Dinge seien „nichts als Vorstellungen“; und nur dieses letztere — meint L. — sei verträglich mit der transscendentalen Aesthetik. Nach der Meinung des Verfassers wäre also dem scharfsinnigen Kant, der sich doch mit seinem transscendentalen Idealismus in diametralem Gegensatz zu dem dogmatischen Idealismus eines Berkeley weiss, der wunderbare Irrtum passiert, dass er ganz wider eigenes Wissen und Wollen dem letzteren das Wort geredet habe. Die Meinung Kants so beurteilen heisst doch aber kaum etwas anderes, als auf eine gerechte Würdigung des Sinnes und Geistes verzichten und an Stelle des letzteren gewaltsam den trockenen Buchstaben einsetzen, um ihn als Waffe gegen den ersteren zu gebrauchen. Lassen sich auch bei Kant allerdings Stellen nachweisen, die ein Hinneigen zu einem radikalen Idealismus zu bekunden scheinen, so bleibt doch die Hauptansicht die, dass ein Zweifaches unterschieden werden muss, was ausserhalb der Vorstellung des Subjektes existiert: erstens die Dinge an sich, die wir nicht kennen, als Grund der Erscheinungen und zweitens die Erscheinungen selbst als Gegenstände unserer Vorstellungen, die von L. irrtümlich als „beharrliche Dinge an sich“ bezeichnet werden, und die von den „Vorstellungen“ selbst scharf zu unterscheiden sind. Es braucht hier nur hingewiesen zu werden auf die Ausführungen Falckenbergs in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“ (S. 284 f.). Hätte L. sich bemüht, mehr in den Kantischen Geist einzudringen, so würde er damit dem verhängnisvollen Irrtum aus dem Wege gegangen sein, den schon mancher vor ihm begangen hat und wohl noch mancher nach ihm begehen wird, der notwendig mit einem Missverständnis gerade der Kantischen Ideen endigen muss, durch die dieser Philosoph epochemachend geworden ist und ohne welche sein Einfluss auf die ganze Philosophie nach ihm schlechterdings unerklärt bliebe, dem Irrtum, vor dem Kant selbst so nachdrücklich warnt: den Begriff des „Scheins“ mit dem der „Erscheinung“ zu verwechseln.

Wenn L. versucht hätte, in der angedeuteten Richtung grössere Klarheit über Kants Meinung zu gewinnen, so würde er ferner der Versuchung aus dem Wege gegangen sein, der er bei seiner Auffassung unterliegen musste: die „Widerlegung des Idealismus“ (Krit. d. r. Vern., Kehrbach S. 208) als widersprechend auszuschneiden und damit ein Glied aus der Kette der Kantischen Gedanken herauszulösen, das allerdings, wie nicht geleugnet werden kann, bei allzu straffer Anspannung auf den ersten Blick leicht als unsicher und unbrauchbar erscheinen kann, das aber wie

kein anderes charakteristisch ist für die Stellung Kants gegenüber dem dogmatischen Idealismus. L. würde ferner zu der Einsicht gekommen sein, dass seine Behauptung: „Ist die Zeit eine subjective Anschauung a priori, so kann es beharrliche — also zeitliche — Dinge an sich gar nicht geben“ (S. 12) nur dann absolut richtig ist, wenn man jene Gegenstände unserer Vorstellungen, von deren „transsubjektiver Existenz“ L. nun einmal nichts wissen will, als „Dinge an sich“ in dem sonst gebräuchlichen Kantischen Sinne bezeichnet, nimmt man sie aber als Gegenstände, die unseren Vorstellungen in der Erscheinung gegeben werden, also als eine Art „relativer“ Dinge an sich, so ist das durchaus die bekannte Kantische Lehre vom Verhältnis der transscendentalen Idealität zur empirischen Realität der Zeit. Dass aber L. selbst sich des Gefühls nicht hat erwehren können, dass, wenn wir jene „Widerlegung des Idealismus“ ohne weiteres streichen wollen, „etwas nicht ganz in Ordnung sei“, das giebt er selbst zu erkennen, wenn er zugesteht, „dass trotzdem ein durchaus richtiger Gedanke in ihr zum Ausdruck kommt“. (S. 12.) Zugleich aber erwecken die folgenden Ausführungen des Verfassers fast den Anschein, als habe er jene Objekte unserer Erfahrung, deren Realität Kant in seiner „Widerlegung des Idealismus“ hat beweisen wollen, irrtümlich als „die Dinge an sich“ (die „Noumena“) nicht nur — wie schon oben erwähnt — bezeichnet, sondern auch aufgefasst, mithin Kant ganz falsch verstanden, der doch unter diesem Terminus bekanntlich etwas ganz anderes versteht als jene „anderen Dinge ausser mir“, wie sie uns in seiner „Widerlegung“ begegnen — wenngleich nicht geleugnet werden soll, dass sich Kant auch hier nicht immer im Ausdruck einer wünschenswerten Konsequenz befleissigt. Auffallend wenigstens ist es, warum L. gerade an den Nachweis der Unbrauchbarkeit jenes Kantischen Beweises unmittelbar die Frage anknüpft: „Mit welchem Rechte setzt Kant die Dinge an sich, wenn der verhandelte Beweis mit seines Verfassers Prämissen streitet?“ Und noch auffälliger ist es, dass er der Behauptung Erhardts und Neumanns, R. A. Lipsius habe das „Ding ausser uns“ als ein Drittes neben Ding an sich und Erscheinung gestellt, so wenig Verständnis entgegenbringt, obwohl er sie selbst anführt! (S. 21).

Darf somit bei einer vorurteilslosen Erwägung der Kantischen Grundideen als feststehend gelten, dass Kant keineswegs „mit der von ihm bekämpften transscendierenden Metaphysik durchaus auf demselben Boden steht“ (cf. S. 20), so muss ferner die Art und Weise befremden, mit der L. die Frage nach dem „intelligiblen Ich“ abthut. An keiner Stelle seiner Schrift entdecke ich den gründlichen Nachweis, dass die Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Ich unhaltbar sei, vielmehr wird rundweg erklärt: „Wenn nur wirklich das sittliche Bewusstsein, um nicht für Schein zu gelten, notwendig diese Hypothese forderte! Aber sie ist nicht im Mindesten zwingend daraus abgeleitet, sondern ebenso äusserlich an diese Frage herangebracht, wie auch sonst das Ding an sich als ein Deus ex machina erscheint, um die Antinomie der reinen Vernunft zu lösen“. Abgesehen davon, dass es doch sehr gewagt ist, angesichts der Ausführungen der „Krit. d. r. Vern.“ S. 221 ff. (Kehrb.) das Ding an sich ohne weiteres als „Deus ex machina“ zu bezeichnen, muss es Wunder

nehmen, dass L. in einem Atem das „intelligible Ich“ bei Seite schieben und von einem „sittlichen Bewusstsein“ reden kann. Ist doch das intelligible Ich im letzten Grunde nichts anderes als dieses sittliche Bewusstsein selbst! Das eben ist doch das unbestreitbare Verdienst Kants, dass er die Notwendigkeit eingesehen und zum ersten Male dargethan hat — freilich nicht vermittels zwingender Logik, aber doch durch Aufstellung nicht minder zwingender Postulate — hinauszugehen über das Gebiet des Wissens, und uns einen Blick hat thun lassen in jene höhere Welt dessen, was wir glauben und auf Grund innersten Überzeugtseins als gewiss annehmen können. (Dass übrigens L. selbst schliesslich auf einen ganz ähnlichen Gedanken, wie er der Kantischen Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Ich zugrunde liegt, zurückkommt — davon später.) Hätte sich L. diese Thatsache genügend klar gemacht, so würde er sich vielleicht schliesslich nicht mit dem Zugeständnis begnügt haben, dass sich „Kant gleichwohl auch hier von einem gesunden Gefühl habe leiten lassen“, würde wahrscheinlich in besserer Wertschätzung der Kantischen Psychologie nicht behauptet haben, dass Kant „das“ Ich in lauter Vorstellungen aufgelöst habe, sondern sich gesagt haben, dass, wenn wir Kant recht verstehen, wir anzunehmen haben, dass, insofern der Mensch als Bürger auch einer höheren Welt anzusehen ist, auch sein Ich nicht bloss als vorstellend, sondern zugleich auch als wollend angesehen werden muss.

Nach Kant hat der Mensch so zu handeln, dass „die Maxime seines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann“. Dieses Gebot (der kategor. Imperativ) setzt das Bewusstsein einer absoluten Verpflichtung voraus. Aber dieses Bewusstsein ist nur ein rein formales. Daran nimmt L. Anstoss, weil es der Ethik vielmehr gerade darauf ankommen müsse, den materiellen Inhalt ihrer Vorschriften sicher zu stellen. Nach seiner Meinung würde also eine solche Sicherstellung nicht erreichbar sein, wenn man sich der Kantischen Auffassung anschliessen würde. Dazu ist erstlich zu bemerken, dass Kant in seinen kritischen Schriften in der That von einem Eingehen auf den materiellen Inhalt der Ethik abgesehen hat und absehen musste, weil es ihm um die Aufstellung eines allgemeingültigen Prinzips zu thun war. Andererseits aber wird man behaupten dürfen, dass jener kategor. Imperativ, der durchaus nicht — wie L. anzunehmen scheint — eine inhaltliche Bestimmung geben will und giebt, allerdings seinen normativen Charakter behauptet trotz aller Einwände, die L. dagegen geltend macht. Denn allerdings ist daran festzuhalten, dass eine Maxime, sofern sie nur von meinem Gewissen als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung anerkannt wird, allerdings nicht anders als sittlich gut wird genannt werden können. Bleibt so einerseits das Gewissen „unverletzt“, so ist andererseits die Moralität meiner Handlung in jedem Falle garantiert, also auch der materielle Inhalt der Ethik genügend sicher gestellt. Ein solcher Fall, „den mit klarer, zweckbewusster Einsicht ausgeführten Mord eine sittliche Handlung“ nennen zu müssen (S. 56), gehört demnach in das Gebiet des Unmöglichen, weil es einem „vernünftig“ denkenden Menschen eben nie einfallen wird, den Mord als eine Handlung anzusehen, die ein zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugliches Prinzip abgeben

könnte. Sie ist eben nicht vernunftgemäss. Sollte man aber trotzdem annehmen müssen, dass, was mir heute das Gewissen als unerlaubt verbietet, in einigen 1000 Jahren „mit dem Anspruch auf unbedingte Geltung“ auftreten könnte, so würde man sich zwar der traurigen Gewissheit allerdings nicht verschliessen können, dass Kant mit seinem kategor. Imperativ einen bedauernswerten Missgriff gethan hat, würde sich aber dann damit zugleich der nicht minder traurigen Thatsache nicht entziehen können, dass man bei einer solchen Wandelbarkeit der sittlichen Begriffe auch von einer sittlichen Welt-„Ordnung“ dann überhaupt würde schweigen müssen. Was aber den Umstand betrifft, dass es noch heutzutage Völker giebt, bei denen Menschenfresserei etc. als erlaubt gilt — eine Thatsache, die allerdings dazu angethan sein kann, die Allgemeingültigkeit des kategor. Imperativs auf den ersten Blick als fraglich erscheinen zu lassen —, so dürfte demgegenüber eine ernstliche Erörterung der Frage nicht belanglos erscheinen, ob man denn bei jenen in Frage kommenden Völkern allen Ernstes von „Vernunft“ überhaupt wird reden dürfen. Wenn ja, dann würde die oben erörterte Notwendigkeit Platz greifen müssen, die Möglichkeit einer sittlichen Weltordnung in Frage zu ziehen; wenn nein, — und diese Annahme muss als die allein mögliche erscheinen — dann muss auf den Gedanken zurückgegriffen werden, dass doch eben Vernunft die Gesetzgeberin ist, und nicht Unvernunft, und es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass nach Kants eigener Meinung die Geltung des Sittengesetzes sich einschränkt auf alle vernünftigen Wesen. Dadurch wird aber der Begriff der Allgemeingültigkeit des kategor. Imperativs nur modifiziert, keineswegs aber seiner Bedeutung beraubt: in der Welt der Vernunft ist und bleibt jener Imperativ eben allgemeingültig und wird seine Geltung ausdehnen auch über die bislang unvernünftigen Wesen in dem Augenblicke, wo in ihnen das Bewusstsein erwacht, dass sie vermöge einer in ihnen liegenden ursprünglichen Bestimmung verpflichtet sind, den Interessen einer höheren Welt zu dienen, und das werden sollen, was sie bisher nicht waren: vernünftige Wesen mit einem vernünftigen, sittlichen Wollen.

Wie aber ist es zu erklären — diese Frage giebt L. Anlass zu weiteren Erörterungen —, dass auch in der Welt derer, denen das Bewusstsein ihrer höheren Bestimmung und damit ihrer höheren Verpflichtung längst aufgegangen ist, die Stimme des Gewissens „oft ungehört verhallt“? (S. 54). Hier könnte wohl, führt L. aus, die Idee der Freiheit aufklärend wirken, aber auch dieser Begriff muss sich schliesslich als ganz untauglich erweisen; denn „der sich selbst gesetzgebende Wille des vernünftigen Wesens wäre ihr zufolge als der oberste Zweck zu setzen und das Wollen dann sittlich, wenn es sein eigenes (wahres) Wesen verwirklicht“. Bei dieser Definition aber dreht man sich im Kreise herum, da man ja notwendig fragen muss, worin das wahre Wesen des persönlichen Willens besteht, das aber aus reinem Begriff unmöglich konstruiert werden kann, sondern das man aus Erfahrung kennen muss. Nun liegt freilich der Verdacht, man bewege sich in dem erörterten Zusammenhang in einem Kreise, beim ersten Anschauen nahe genug. Ein solches Missverständnis ist aber nur dann möglich, wenn man vergisst — und das hat L.

offenbar gethan —, dass man eben die beiden Naturen des Menschen, die ihm nach Kant eignen, aufs schärfste auseinanderhalten muss. Ein anderer ist der Gesetzgeber, ein anderer der, der das Gesetz befolgen, das Ideal des reinen Willens realisieren soll. In der Lehre Kants von der doppelten Natur des Menschen liegt der Schlüssel zur Lösung des ganzen Problems: Der Mensch als Phänomenon soll zum Noumenon werden, d. h. er soll das in der Vernunft liegende Ideal eines vollkommen sittlichen Menschen verwirklichen. Dieses Ideal ist weder durch Begriffe konstruiert, noch kann es durch Erfahrung bekannt werden — mit dem moralischen Gesetz, das ihn über das eigentliche wahre Wesen seines Ich und damit seines Willens aufklärt, ist es ihm im Bewusstsein gegeben. Wie man sich bei diesen Gedanken in einem Kreise bewegen soll, ist nicht einzusehen; dazu ist es ja eine bekannte Lebenserfahrung, die wir täglich machen können, dass wir das Gute, das wir wollen, nicht thun, dass das empirische Ich nicht fähig ist, der Directive des besseren Ich folgend, dessen Ideal zu verwirklichen, obgleich das Gewissen mahrend und warnend seine Stimme erhebt und regelmässig seine Autorität wenigstens als Richterin geltend macht (S. 81). So ist also nach Kant der Mensch seiner empirisch bedingten Natur nach unfrei, den Naturgesetzen unterworfen, seiner höheren Natur nach aber ist er frei, ist er gesetzgebend. Das führt uns auf das Freiheitsproblem überhaupt.

Ihm ist der erste Abschnitt des dritten Theiles bei L. gewidmet. Wie sich L. zu der Lehre Kants von der Freiheit des Willens stellt, das charakterisieren drei der seiner Arbeit beigegebenen Thesen (3—5). Was die 5. These betrifft, so mag dahingestellt bleiben, ob und inwiefern L. mit seiner Behauptung Recht hat: „Die Forderung, das Gute um des Guten willen zu thun, ist unerfüllbar“. L. stellt sich durchaus auf den Standpunkt der Wundtschen Psychologie, wonach alles Wollen von Gefühlen vorbereitet wird, eine Vorstellung rein als solche aber (hier: die Vorstellung des Guten) nie eine Handlung veranlassen könne, das Thun des Sittlichen vielmehr „allein auf Grund damit verbundener Lustgefühle erfolgen“ könne. Es bleibe ferner dahingestellt, ob nicht L. selbst Neigung zeigt, diese schroffe Form etwas zu mildern, wenn er später die Möglichkeit offen lässt, dass man auch „die Vorstellung des sittlichen Lebensideals selbst zum Beweggrund der That werden lassen“ könne, freilich nicht ohne die Voraussetzung, dass dieselbe dann „einen höheren Gefühlswert für das Subjekt besitzen“ müsse als alle anderen begleitenden Vorstellungen. Hier hat es in der That den Anschein, als stünden sich L. und Kant nicht gar so fern, wie es auf den ersten Blick aussehen mag: fordert doch auch nach Kant der Begriff der Pflicht subjectiv „Achtung fürs Gesetz“, ist doch nach ihm der Begriff „bloss um des Gesetzes willen“ gleichbedeutend mit den beiden anderen Begriffen „aus Pflicht“ und „aus Achtung“ („Krit. d. pr. Vern.“ S. 98 u. 99), kann doch andererseits nicht geleugnet werden, dass Kant mit jener Forderung, man müsse die Pflicht ohne Neigung thun, unbeschadet des idealen Gedankens, der ein zum Ausdruck kommt, etwas zu weit gegangen ist. Schwererwiegende Bedenken müssen sich erheben, wenn man den Behauptungen der 4. These nachdenkt und vor Allem über ihren Zusammenhang klar

zu werden versucht. „Der Determinismus vernichtet nicht die sittliche Freiheit“, wird in der 4. These behauptet, nachdem die 3. These Kants Begründung der Willensfreiheit auf die Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Ich für unhaltbar erklärt hatte. Hiernach würden wir also eine von den Kantischen Anschauungen abweichende Freiheitstheorie zu erwarten haben. Allein diese Erwartung wird getäuscht; vielmehr müssen wir uns klar darüber werden, dass es keineswegs neue Gedanken sind, mit denen L. operiert, sondern dass er sich mit der von ihm bekämpften Theorie Kants auf demselben Boden bewegt. Lediglich die Form ist eine andere, die Sache ist dieselbe geblieben. Der menschliche Wille — so lautet das Resultat auf S. 75 — ist im Kausalzusammenhang der allgemeinen Weltordnung zwingend determiniert. Vergleichen wir hiermit den Satz der „Krit. d. r. Vern.“ (Kehrb. S. 433): „Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Kausalverbindung unterworfen sein . . .“ — so liegt auf der Hand, dass dort nichts anderes gesagt wird als hier. Doch noch mehr. L. fährt fort: „Da jedoch diese Determination auf eine unendliche Reihe zurückführt, die sich niemals auch nur annähernd überblicken lässt, so entsteht für die zurückschauende Betrachtung notwendig der Gedanke, dass sie auch anders hätte ausfallen können“. Ist aber der Regressus in infinitum nicht ausführbar, so kann dem Menschen auch nicht das Recht abgesprochen werden, „sich als empirisch frei und als Urheber seiner Handlungen zu betrachten“. Dasselbe bringt Kant zum Ausdruck, wenn er S. 435 der „Krit. d. r. Vern.“ sagt: „Unter den Ursachen in der Erscheinung kann sicherlich nichts sein, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte . . .“ S. 436: „Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten“. S. 437: „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception . . . und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, andernteils aber . . . ein bloss intelligibler Gegenstand . . .“ In letzterer Hinsicht aber ist er — wir wissen es — frei. Nun erhebt freilich, wie schon bemerkt, L. in seiner 3. These Protest dagegen, dass es möglich sei, die Willensfreiheit auf die Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Ich zu gründen. Und doch ergeht es ihm im letzten Grunde mit seiner Freiheitstheorie nicht anders, als es dem von ihm bekämpften Kant ergangen ist. Worauf er sie gründet, sagt er S. 76: „Während nämlich alles unsittliche Thun das bekannte Gefühl der Zerrissenheit und des Unfriedens im eigenen Herzen hervorruft, hebt die Überzeugung, im Dienste des Guten zu stehen, die Persönlichkeit als ein in sich geschlossenes Ganzes aus dem Weltzusammenhange heraus und stellt sie allem bloss naturhaften Sein als ein Neues und innerlich Überlegenes gegenüber“. So muss also doch auch nach L. der Mensch nach zwei verschiedenen Seiten hin betrachtet werden: einmal als ein innerhalb des Kausalzusammenhanges der Weltordnung stehendes, determiniertes Wesen; sodann als ein über diesem Zusammenhang stehendes „Neues und innerlich überlegenes“, darum freies Wesen, als Persön-

lichkeit! Und nun halte man hiermit zusammen die Ausführungen der „Krit. d. pr. Vern.“ S. 105: „Pflicht! Du erhabener grosser Name . . . welches ist der deiner würdige Ursprung . . . ? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt . . . Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur . . .!“ L. kommt also, das ist das Resultat, über Kant nicht hinaus! Die Freiheit des Menschen beruht auch nach ihm darauf, dass dem empirischen und einem „naturhaften Sein“ unterworfenen Ich ein anderes, neues Ich gegenübersteht, eben seine Persönlichkeit.

Und echt Kantisch sind nun, das muss allen etwaigen Einwänden des Verfassers zuwider konstatiert werden, auch die Hauptgedanken der folgenden Ausführungen. Dass die „im sittlichen Handeln sich herausgestaltende Einheitlichkeit und Freiheit der Persönlichkeit als das „wahre Wesen“ des Ich fortschreitend erkannt werde . . .“, das sei, bemerkt L. in einer Fussnote, „die Wahrheit an Kants Lehre vom intelligiblen Charakter“. Wenn er nun aber fortfährt: „Er ist eine werdende Willensbeschaffenheit, nicht ein „Ding an sich“, wie der Urheber dieses Terminus meinte“, so hat man den Eindruck, dass L. Kant auch hier wieder nicht richtig verstanden hat. Dass das eine nämlich das andere durchaus nicht ausschliesst, das lehrt vor Allem der Unsterblichkeitsbeweis Kants. Darnach ist der intelligible Charakter des Menschen durchaus nicht zu realisieren während unseres Lebens im Diesseits, er ist auch nach Kant ein Werdendes. Zugleich aber erscheint er allerdings als „Ding an sich“, sobald man das in der Unendlichkeit liegende Ziel als solches ins Auge fasst, wie es der Vernunft in der Idee gegeben ist und in dem Masse inhaltlich deutlich wird, in dem der Mensch von dieser ihm innewohnenden Idee geleitet und beeinflusst sich ihrer Verwirklichung annähert. So Kant, so Lipsius. Wie L. nach alledem noch von einer in der Kantischen Vernunftmoral liegenden „petitio principii“ reden kann, erscheint um so unbegreiflicher, als doch er selbst die Kenntnis des Ideals nicht minder voraussetzt als Kant und sie nicht anders begründet als dieser. Denn im Grunde genommen ist es doch gleich, ob ich wie Kant die sittliche Vollkommenheit (Heiligkeit, Tugend) als ein mir im Bewusstsein gegebenes, noch zu verwirklichendes, aber ernstlich erstrebtes Ideal ansehe, oder ob ich wie Lipsius (S. 76) sage: ich habe „die Überzeugung, im Dienste des Guten“ zu stehen. Kantisch also ist — das sei noch einmal betont — der Boden, auf den sich L. gerade in den Hauptpunkten gestellt hat, und auf diesem Boden bewegt er sich fort trotz Wundt, ja von dem sichern Bewusstsein geleitet, Wundt direkt entgegenzuarbeiten. Denn: „Bei Wundt gestaltet sich die Schilderung der sittlichen Entwicklung gemäss seiner abweichenden Stellung in der Hauptfrage natürlich ganz anders“ (S. 82). Es kann hier nicht im Einzelnen auf die engen Beziehungen zwischen L. und Kant hingewiesen werden. Das aber wird nach den obigen Ausführungen klar sein, dass, wenn L. von einem „Gesetz der Verfeinerung des sittlichen Gefühls“ redet (S. 82), er mit einem Gedanken rechnet, der bereits in der Kantischen Philosophie — besonders eben in dem Unsterblichkeitsbeweis — zum Ausdruck gebracht wird.

Nicht anders ist es im letzten Grunde da, wo L. den Zusammenhang des ethischen Problems mit dem religiösen darlegt. „Das Ziel des Sittlichen ist Gottebenbildlichkeit, das Ziel der Religion Gottesgemeinschaft, beides ist aber nicht sachlich verschieden; es handelt sich lediglich um zwei nur begrifflich trennbare Seiten ein und derselben Sache“. (S. 83 u. 84). Auch bei Kant ist es, wenn man ihn streng logisch nehmen will, nicht anders. Gottesbeweis und Unsterblichkeitsbeweis und damit Hand in Hand gehend die verschiedensten Aussagen der Kantischen Philosophie über das Wesen des intelligiblen Menschen einerseits, das Wesen Gottes andererseits liefern logisch unanfechtbare Belege dafür, dass sich die Grenzen zwischen dem Wesen des Homo Noumenon und dem Gottes verwischen, dass es gleich ist, ob ich sage: der Mensch soll sich zur sittlichen Persönlichkeit entwickeln, oder er soll gleich Gott (besser und mehr im Sinne Kants gesprochen: Gott ähnlich) werden. Wenn L. die strenge Scheidung realiter festhält und sich nicht in pantheistischen Gedanken verliert, so thut er ebenso recht daran wie Kant, der ja auch nicht Pantheist, sondern — das muss ihm auch jeder rechtlich denkende Theologe, der Kant verstehen will, lassen — Theist sein will. Jedenfalls will es mir scheinen, als eigne sich das System Kants besser dazu, bei einer Erläuterung der Vorfragen der systematischen Theologie zum Ausgangspunkte genommen zu werden, als irgend ein anderes.

Schneeberg im Erzgeb.

Dr. Justus Schultess.

Selbstanzeigen.

Cohn, Jonas. Allgemeine Ästhetik. Leipzig, Engelmann, 1901. (X u. 294 S.)

Kant hat die Ästhetik als kritische Wertwissenschaft begründet, er zuerst hat systematisch, durch Untersuchung des Geschmacksurteils, die Merkmale festgelegt, die den ästhetischen Wert vor anderen auszeichnen. Dadurch hat er einen Leitfaden auch für die Bestimmung von Inhalt und Bedeutung des Ästhetischen gegeben, hat durch eine Reihe von Bestimmungen (schöne Kunst ist Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint, ist Kunst des Genies; Schönheit als Symbol der Sittlichkeit) auch diese Untersuchungen entscheidend angeregt, ihre Ausführung aber seinen Nachfolgern überlassen. Diese nun vernachlässigten über einer Fülle der wertvollsten Ausführungen die Festigkeit der kritischen Grundlagen. Wenn man die Entwicklung der deutschen Ästhetik so beschreibt, dann scheint von einem Nachfahren eine Synthese Kants und seiner Nachfolger, oder besser eine Zurückführung der Ergebnisse nachkantischer Ästhetik auf den Boden des Kritizismus gefordert werden zu müssen.

Indessen vollzieht sich eine solche Zurückführung nicht ohne eine gründliche Umgestaltung der Begriffe. Kants Terminologie habe ich grossenteils als wenig zweckmässig aufgegeben, dabei aber stets das Verhältnis meiner Begriffsbestimmungen zu denen Kants angedeutet. Zu dieser Veränderung der Terminologie tritt aber noch ein prinzipieller Gegensatz. Kant hat die Frage nach der Beweisbarkeit von Werten nicht prinzipiell gestellt und daher den Unterschied, der hier zwischen logischen und nicht-logischen Werten besteht, nicht in seiner Tragweite gewürdigt. Die Evidenz nicht-logischer Werte lässt sich nun niemals lückenlos aus nur logischen Voraussetzungen ableiten, setzt vielmehr eine thatsächliche Anerkennung voraus. Kant suchte diesen Sprung durch eine Anknüpfung des Ästhetischen Wertes an den logischen (Zweckmässigkeit des Objektes für den auffassenden Intellekt) zu überbrücken und kam so zu einer formalistischen Auffassung des ästhetischen Inhaltes, die er als unbefriedigend selbst zu ergänzen suchte, ohne dass ihm das recht gelang. Hier zeigt sich wieder die Notwendigkeit strenger Kritik aller methodologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Insofern wir alle diese Kritik in Kants Schule gelernt haben, sind wir seine Jünger, auch wenn wir sie gegen ihn selbst anwenden.

Ich habe mich bemüht, auf der so gekennzeichneten Grundlage ein systematisches Gebäude der allgemeinen Ästhetik zu errichten. „Allgemein“ bedeutet hier eben so wohl eine Ausdehnung der Grundsätze auf das Gesamtgebiet, als eine Beschränkung, insofern eine Ausführung des Einzelnen — besonders der Kunsttheorien — nicht gegeben wird.

Eine Selbstanzeige wird leicht dunkel, weil sie in kurze Leitsätze zusammenzieht, was erst die Ausführung des Buches erleuchten kann, sie klingt auch wohl überkühn, weil sie das Wollen des Verfassers ausspricht. Wie weit diesem Wollen ein Erreichen entsprach, das zu beurteilen muss ich sachkundigen Lesern und Kritikern überlassen.

Freiburg i. B.

Jonas Cohn.

v. Brockdorff, Baron C. Die Probleme der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Sinnenwelt. Vortrag, gehalten in der Herzogl. technischen Hochschule zu Braunschweig. Hildesheim, Gerstenberg 1901. (33 S.)

Nach der Ansicht des Verfassers wäre die Kantische Antinomienlehre, soweit sie sich auf die Ewigkeit oder Zeitlichkeit, Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt bezieht, ganz anders ausgefallen, wenn der grosse kritische Philosoph auf die Unterschiede Rücksicht hätte nehmen können, die in der dogmatischen Philosophie zwischen dem eigentlich Unendlichen und dem Unbeschränktgrossen konstatiert waren. Schon vor Galilei war, namentlich von Giordano Bruno, ein qualitativer Unterschied zwischen diesen beiden Arten des Unendlichen entdeckt. Bruno spricht auf das Bestimmteste von der Unmöglichkeit, die Gesetze der Geometrie auf das Unendliche im Sinne seiner Welt anzuwenden. Den mathematischen Beweis des sprunghaften Übergangs vom Unbeschränktgrossen zum qualitativ davon verschiedenen Unendlichen hat Galileo Galilei geliefert, ohne jedoch absichtlich mit diesem Beweise

(der in verschiedenen Konstruktionen in „Unterredungen und math. Demonstrationen“ zu finden ist) irgend eine Lösung der kosmologischen Probleme vorzubereiten. Spinoza hat nun analog der Unvergleichlichkeit des räumlich Unendlichen und des ins Unbeschränkte Fortschreitenden die Ewigkeit von der (unbestimmten) Dauer geschieden. Ewige Existenz kann durch die Dauer oder überhaupt durch die Zeit nicht ausgedrückt werden. Wenn man, wie Kant, an Stelle des unbeschränkten Fortschritts der Zeit die Ewigkeit setzt, beide Begriffe promiscue braucht, dann kann man allerdings leicht von abgelaufenen Ewigkeiten in jedem Zeitpunkte verwirrt werden. Das Vollendetsein durch successive Synthesis berührt den Begriff der Ewigkeit gar nicht. Ebenso hat die „unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zustände der Dinge in der Welt“ mit deren Ewigkeit nichts zu schaffen. Dies hat bekanntlich ein später abgefasster Teil der „Kritik d. r. V.“, nämlich die „Erste Analogie“ gar wohl beleuchtet. Wir setzen das Dasein der Substanz zu aller Zeit voraus; dies heisst nun eigentlich: die Substanz steht über der Zeit, obwohl sie nur die Beharrlichkeit von Erscheinungen ausdrückt. Während schon bis dahin auf A. Riehls Auffassung der Kantischen Antinomien aufmerksam gemacht war, knüpft die Erörterung der räumlichen Ausdehnung der Erscheinungswelt an die Ansichten an, die der Verfasser des „philosophischen Criticismus“ seiner Kritik Kants beifügt. Mit der Riehlschen Kritik einverstanden bekämpft der Redner den Schluss seines hochverehrten Lehrers von dem Satze der Erhaltung der Masse und der Energie des Weltalls auf die Endlichkeit der Sinnenwelt. Hinzugefügt wird noch eine Polemik gegen die unter der Annahme der Endlichkeit ausgeführte Riehlsche Hypothese unbeschränkt vieler neuer Kombinationen in neuen Weltsystemen. Redner führt aus: wenn die Welt ewig und endlich ist, so findet ein beständiger Kreislauf statt; es giebt keine Spirale der Entwicklung ins Unbeschränkte, sondern eine quasi pendelartige Hin- und Her-Umwandlung der Energieformen. Schliesslich, nachdem Redner an ein paar empirischen Lösungsversuchen die Vergeblichkeit der Erfahrungswissenschaften dargethan hatte, mit einigen Beobachtungen über das Unendliche oder Endliche der Raumerfüllung Entscheidungen zu fällen, nachdem ferner auf die Unmöglichkeit, mathematische Formeln den physikalischen Entscheidungsgründen in dieser Frage beizugeben, hingewiesen wurde, weil die angewandte Mathematik sich nicht weiter erstreckte als bis ins Unbeschränktgrosse, endet Redner damit, in Kants Sinne eine Antinomie zu konstruieren. Weil die Erfassung der Materie, wie man es auch anfängt, wirklich auf Widersprüche führt, so ist die Lösung des Problems der räumlichen Ausdehnung der Sinnenwelt nicht möglich. Wir müssen die Ewigkeit der Substanz bejahen, die Möglichkeit, je von der Grösse oder der Unendlichkeit der Welt etwas zu wissen, verneinen.

Hildesheim.

Baron C. von Brockdorff.

Couturat, Louis, Professeur de l'Université de Toulouse. La Logique de Leibniz, d'après des documents inédits. Paris, F. Alcan, 1901. (XIV + 608 p.)

L'auteur s'était proposé d'abord d'étudier dans Leibniz le précurseur ou plutôt le père de la Logique algorithmique moderne, d'analyser son Calcul logique et son Calcul géométrique, et de reconstituer l'idée de la Caractéristique universelle. Mais, en remontant aux principes philosophiques de ces théories, il a reconnu qu'elles se rattachaient intimement à la conception que Leibniz se faisait de la Logique et de la Mathématique universelle, à ses idées sur la Combinatoire, à ses essais de Langue universelle, enfin à son grand projet d'une Encyclopédie démonstrative, qui a été le rêve de toute sa vie. L'auteur a été ainsi amené à découvrir que la Logique ou „Science générale“ était le coeur du système de Leibniz, et qui plus est, le centre de son activité intellectuelle et la source de toutes ses inventions. En particulier, la métaphysique de Leibniz procède tout entière des principes de sa Logique, et notamment du principe de raison, qu'il formule exactement comme suit: „Dans toute vérité universelle ou singulière, nécessaire ou contingente, le prédicat est contenu dans le sujet“; ou en termes plus modernes: Toute vérité est analytique. Cette interprétation du Leibnitianisme (qui semble propre à éclairer ses rapports avec le Kantisme) s'est trouvée confirmée par de nombreux textes inédits de Leibniz, que l'auteur a extraits des manuscrits de Hanovre, et qu'il va bientôt publier. Les principaux sont déjà cités dans ce volume. Cet ouvrage est complété par plusieurs Appendices et Notes qui traitent diverses questions accessoires: les rapports de Leibniz et de Hobbes; les inventions mathématiques de Leibniz; ses efforts pour la fondation d'Académies; ses divers travaux scientifiques, juridiques, historiques; et les principaux projets de langue universelle qu'il connaissait (le P. Kircher, Dalgarno, Wilkins). Il se termine par diverses tables, notamment une table de correspondance entre les éditions Gerhardt et Erdmann.

Toulouse.

L. Couturat.

Baumeister, A. Anmerkungen zum vierten Denkgesetze mit besonderer Berücksichtigung der Planckschen Logik. Gymnasialprogramm. Ulm 1901. (22 S.) 4⁰.

Vorstehender Aufsatz will wieder einmal an K. Chr. Planck erinnern, welchem mit dem meist beobachteten Schweigen Kritik und Geschichte nicht gerecht werden. Insbesondere die Plancksche Logik, die bisher nur teilweise gedruckt ist, und aus der hier einige bislang noch ungedruckte Abschnitte dargeboten werden, versucht Verf., im Kapitel von den Denkgesetzen, und zwar genauer vom vierten, an verschiedenen Stellen in Beziehung zu setzen zu moderner Logik, namentlich zu der Arbeit Sigwarts. Die Plancksche Logik giebt sich, wie gezeigt wird, als folgerichtige Fortsetzung der Kantischen, sofern dort noch schärfer die inhaltslos formale Natur des Denkens markiert wird. Aus dieser weiteren Verfolgung der Kantischen Auffassung ergeben sich gerade auch für das Gesetz des Grundes neue Gesichtspunkte. Das Denken als rein formales verhält sich, wie im allgemeineren Identitäts-, so im spezielleren Grund-Gesetz rein rezeptiv, darf als seiend vorstellen nur, was ihm (sinnlich) gegeben ist. Treue, Objektivität ist daher erste Eigenschaft des logischen Denkens. Ob dem so Vorgestellten auch Wirklichkeit beizumessen, hängt ab von

seiner Übereinstimmung mit dem Wesen des Realen überhaupt, das durch Entgegensetzung der leeren Denkform und des inhaltvollen Ausgedehnten, Körperlichen und Zeitlichen gewonnen wird. Im ersteren Fall haben wir es mit dem Gesetz des logischen, im letzteren mit demjenigen des Realgrundes nach Planckscher Deutung zu thun. Plancks Ausführungen werden einer mit Einschränkung anerkennenden Beurteilung unterzogen und als den neueren, Erfahrung und Beobachtung betonenden Methoden in der Sache nicht so fern stehend, wie es scheinen möchte, aufgezeigt.

Ulm.

A. Baumeister.

Stölzle, Remigius, Prof. d. Philosophie an der Universität Würzburg. **A. v. Köllikers Stellung zur Descendenzlehre, ein Beitrag zur Geschichte moderner Naturphilosophie.** Münster i. W., Aschendorff, 1901. (172 S.)

Kölliker, einer der ersten Anatomen der Gegenwart, lehnt eine übernatürliche Schöpfungsgeschichte ab und vertritt eine natürliche. Auf dem Wege der *generatio aequivoca* entstanden die einfacheren im Wasser lebenden Tiere, während für die höheren Tierformen Entwicklung aus niederen auf dem Wege der Zeugung angenommen wird. Diese Entwicklung geht aber nicht von Einer Urzelle aus, sondern von vielen. Kölliker hält am polyphyletischen Ursprung der Organismen fest. Die Entwicklung der Organismen ist aber nicht durch langsame Umwandlung nach dem Prinzip der natürlichen Züchtung erfolgt, wie Darwin lehrt, dessen Hypothese Kölliker eingehend bekämpft, sondern auf dem Wege sprunghafter Veränderungen unter Einwirkung eines die ganze Natur beherrschenden Entwicklungsgesetzes – Theorie der heterogenen Zeugung oder Entwicklung aus inneren Ursachen. Diese Entwicklung vollzieht sich rein mechanisch, wie auch die Vererbung im letzten Grunde ausschliesslich mechanisch erklärt wird. Dieser mechanische Monismus, zu dem sich Kölliker ausdrücklich bekennt, wird zurückgewiesen unter anderem auch mit Berufung auf Kant (Kritik d. Urteilskraft § 75, p. 412–13, ed. Hartenstein). Das ist in Kürze der Inhalt der vorliegenden Schrift, die folgende Gliederung zeigt: Einleitung. I. Teil: Kölliker über die theistische Schöpfungsgeschichte. II. Teil: Köllikers natürliche Schöpfungsgeschichte. I. Abschnitt: Allgemeine Grundsätze über die Entwicklung der Organismen. 1. Kap.: Die Theorie der Schöpfung durch *generatio spontanea*. 2. Kap.: Die Theorie der Schöpfung durch *generatio secundaria*. 3. Kap.: Monophyletischer oder polyphyletischer Ursprung der Organismen. II. Abschnitt: Die Entwicklungsvorgänge im Einzelnen. 4. Kap.: Kölliker gegen Darwin. 5. Kap.: Köllikers Theorie der Entwicklung der Organismen aus inneren Ursachen. 6. Kap.: Zur Theorie der Vererbung. Schluss.

Würzburg.

Remigius Stölzle.

Bibliographische Notizen.

Rivista filosofica, herausgegeben von Professor Cantoni-Pavia. Vol. I, H. 2—Vol. III, H. 3 (März 1899—Juni 1900). Das erste Heft dieser vor Kurzem neubegründeten Zeitschrift haben wir seiner Zeit ausführlich angezeigt und sympathisch begrüsst (KSt. III, 4, 476—478). Unsere Hoffnung, dass dieselbe sich günstig weiterentwickeln werde, hat sich in vollem Masse erfüllt: die unterdessen erschienenen Hefte bergen eine grosse Fülle interessanter und wertvoller Beiträge aller Art von hervorragenden Mitarbeitern. Cantoni selbst hat seine Zeitschrift durch verschiedene bedeutende Abhandlungen bereichert: so bes. durch den Aufsatz: *L'insegnamento filosofico e l'educazione delle classi dirigenti* (Vol. I, Fasc. 2), in welchem er eine beabsichtigte Verminderung des philos. Unterrichts in Italien mit Glück bekämpft, ferner durch die grosse Abhandlung: *Sul concetto e sul carattere della Psicologia* (Vol. I, Fasc. 4, 5 u. 6), eine programmatische Kundgebung über Aufgaben und Ziele der modernen Psychologie. —

Wir haben der Rivista ausserdem zu danken für eine sehr freundliche Besprechung der „Kantstudien“, enthalten im 5. H. des I. Bandes: besonders wird hingewiesen auf den Artikel von F. Medicus über „Kants transsc. Ästhetik und die nichteuklidische Geometrie“ (III, 3); eine ausführliche Besprechung lässt Cantoni dem Aufsatz von Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus (IV, 1) zu Teil werden. Besondere Zustimmung giebt Cantoni endlich noch den Schlussworten des in demselben Heft enthaltenen Aufsatzes des Herausgebers der KSt., betr. eine französische Controverse über Kants Ansicht vom Kriege: „Man vergesse doch nicht, was Kant lehrt und was die ganze Weltgeschichte bestätigt: Ideale und Thatsachen bilden keinen wahren Gegensatz, die Ideale sind ja selbst Thatsachen und zwar die allerwirksamsten. Die Ideale, welche der Menscheng Geist aus sich erzeugt, sind als solche Erzeugnisse selbst etwas Reales, ja der Kern und zugleich die Blüte aller Realität“. — Eine eingehende Erörterung widmet Cantoni sodann der Abhandlung von J. G. Schurman in der Philosoph. Review über Kants Lehre von den apriorischen Formen: Cantoni verteidigt Kants Lehre sehr geschickt gegen Schurmans Angriffe (II, 4, 5, S. 182—185). Interessant ist auch Cantonis Besprechung der von uns V, S. 357 ff. erwähnten Abhandlung von Straub gegen Kants Lehre von den Gottesbeweisen: *il che prova che anche in Germania vi sono scrittori di filosofia per quali Kant gli è come non fosse esistito* (III, 1, 123).

Von den grösseren Beiträgen der übrigen Mitarbeiter bezieht sich nur eine einzige Abhandlung direkt auf Kant: F. Tocco, *L'Opera postuma di E. Kant*, II, 4, 5, S. 33—77. Dieselbe ist im Wesentlichen eine Reproduktion der Abhandlung desselben Verfassers über dasselbe Thema im II. Bd. d. KSt. — Für eine Verbindung des Kriticismus und des positivistischen „Humanismus“ tritt G. Cesca bekannt durch eine Reihe wertvoller Abhandlungen zu verschiedenen Kantfragen spez. zum Problem der Causalität ein in seinem Artikel: *Criticismo ed Umanismo* (I, H. 2, S. 151 ff.); Cesca beklagt es darin, dass der Neukantianismus die praktische Philosophie Kants hinter die „gnoseologische“ Seite hat zurücktreten lassen, und wünscht, dass die kritischen Prinzipien mit der Baconisch-Comteschen Idee des regnum hominis verschmolzen werden. — In dem Artikel: *Intorno al Fundamento della Morale* von G. Vidari nimmt der Verf. in sehr scharfsinniger Weise Kant in Schutz gegen die Angriffe von Ambr. Ferrari auf Kants Moral, speziell auf *il valore dell'imperativo categorico e il significato della legge morale*, (II, 6, S. 326 ff.). — Interessant ist endlich auch der Artikel des Hegelianers D. Jaja in Pisa: *L'enigma della coscienza* (III, 3, 340 ff.). Jaja wendet sich gegen einen Vortrag des Naturforschers Enrico Morselli über dasselbe Thema, welcher sich behufs Erhärtung seiner materialistischen Behauptungen auf Kant berufen

hatte, als auf eine *sanzione scientifica delle sue negative conclusioni*. In *naturalisti e positivisti* sehen auch bei Kant nur seine negative Seite, nichts mehr — aber seine *critica severa* ist „*demolitrice in apparenza, creatrice in sostanza*“ — ein ausgezeichnetes Wort Jajas. Die Materialisten berufen sich gerne gegenüber der spekulativen Philosophie auf das „Kantische Verbot“ die Erfahrung zu überschreiten; wozu Jaja die treffende Bemerkung macht: *Il divieto Kantiano i naturalisti l'invocono, ma non l'osservano* — ganz wie bei uns Haeckel! — Auch sonst enthält die Zeitschrift viele wertvolle Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, auf die wir aber hier nicht eingehen können.

Il *Nuovo Risorgimento*, herausgeg. von Michel Angelo Billia, in Turin. Vol. IX, H. 4—Vol. X, H. 8. Die Zeitschrift, das Organ der Rosminianer, berührt sich leider nur wenig mit den Problemen der Kantischen Philosophie. Charakteristisch ist folgende Bemerkung gelegentlich der Besprechung des Programmes von Nolte, Sinnlichkeit und Denken in Kants Terminologie (IX, 199): Der Verf. habe nichts gesagt über die Art, wie die Kategorien im menschlichen Geist entspringen: hier habe aber „il Roveretano“ (Rosmini) eingesetzt, „per affermare che una più alte luce, e questa oggettiva e divina, illumina le menti umane“ etc. Aus dem reichen Inhalt sei insbesondere auf verschiedene Abhandlungen des unermüdlichen Herausgebers hingewiesen (speziell: *L'Essere e la Conoscenza*), ferner auf eine grosse Artikelserie gegen „den zeitgenössischen Phänomenismus“, (speziell gegen Taine gerichtet) von C. Calzi, sowie auf desselben Autors Artikelserie über den französischen christlichen Philosophen Ollé-Laprune, endlich auf einen wertvollen Artikel über „die italienischen Cartesianer des 17. und 18. Jahrhunderts“ von G. B. Gerini.

Albert Schweitzers Buch „Die Religionsphilosophie Kants“ (vgl. KSt. V, 218) ist eingehend besprochen in „The Athenaeum“ No. 3843 (22. Juni 1901), S. 781 f. Der ungenannte Recensent findet das Buch zwar nicht besonders klar; doch hebt er anerkennend hervor: Schweitzer „can at least take credit for having given an account of Kant's religious philosophy that displays extraordinary industry even for a German, and in its exhaustive character will bear favourable comparison with any similar work yet written“.

In der „Revue des Deux Mondes“ vom 15. Juni 1901, S. 935—946 referiert T. de Wyzewa in anziehender Weise über die beiden ersten Bände von „Kants Briefwechsel“. Der mit viel Esprit geschriebene Bericht ist betitelt „*Quelques épisodes de la vie de Kant*“.

„Zur idealistischen Wendung der deutschen Philosophie“ ist ein geistreicher Aufsatz von Julius Goldstein in der Beil. z. [Münchener] Allg. Zeitung vom 31. Juli 1901 (No. 173) überschrieben. Der Verf., ein Schüler Euckens, sieht in dem Neukantianismus „eine wesentlich negative Philosophie“: Für die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts komme ihm zwar das grosse Verdienst zu, der allzu kecken Metaphysik des Materialismus siegreich entgegengetreten zu sein mit seiner Forderung erkenntnistheoretischer Besinnung. Allein gerade die ursprünglichsten und trotz aller erkenntnistheoretischen Bedenken Antwort heischenden Lebensfragen lasse der Neukantianismus im Dunkeln. „Meistens kam man über die erkenntnistheoretische Grundlegung auch gar nicht hinaus. Die wirklichen Lebensprobleme aber machten in der erkenntnistheoretischen Untersuchung eine Art Karlsbader Kur durch, nach welcher sie dann so schwach, so dünn, so harmlos ausschauten, dass man leicht mit ihnen fertig werden konnte: etwa in zwei kleinen Schlusscapiteln, die im Stile perspektivisch aphoristischer Andeutungen zu nichts verpflichteten“. Goldstein sieht die Aufgabe, die der philosophischen Arbeit heute gestellt ist, in der Herausbildung eines neuen Idealismus, der in Anknüpfung an den

gabe“. Sehr treffend ist dann auch die Art und Weise, wie Volkelt die herbe Kritik auffasst und erklärt, welche Schopenh. an Kants Ethik geübt hat (S. 125 ff., 305 ff., 385 f.): „Sch.s Ethik steht durch ihre antirationalistische, unmittelbar gefühlsmässige intuitive Beschaffenheit in bedeutungsvollem Gegensatz zu der Vernunftethik Kants“. Den Widerwillen gegen den Vernunftcharakter der Kantischen Ethik überträgt nun Sch. aber auch auf das damit innig verbundene Sollen, und verkennt damit den Charakter seiner eigenen Ethik, welche das Sollen im Grunde nicht, wie er es selbst darstellt, ausschliesst, sondern fordert. — Von einzelnen Punkten weisen wir noch auf folgendes hin; S. 343: Schopenh. hat Kantischen Subjectivismus und Spinozistischen Monismus synthetisch verbunden (vgl. 375, 382); Schopenhauers Lehre vom „Nunc stans“, der Unverrückbarkeit der Gegenwart findet sich auch schon bei Kant (381).

Von dem durch seine Orthodoxie bekannten Rostocker Theologen Prof. D. Noesgen ist in der konservativen „Monatsschrift für Stadt und Land“ (hrsg. von Prof. v. Nathusius in Greifswald) LVIII, 5 (Mai 1901), S. 492–501 ein Artikel erschienen: „Die Bezeichnung Kants als Philosoph des Protestantismus“. Noesgen wendet sich gegen Paulsen und Katzer. Ohne über die Bedeutung der Kantischen Philosophie selbst zu urteilen — er lehnt ausdrücklich jede Kompetenz in dieser Hinsicht ab —, bestreitet er doch entschieden, dass in dieser Lehre das wissenschaftliche Postulat einer Philosophie des Protestantismus erfüllt sei. Im Gegenteil stehe Kant Rom viel näher als Wittenberg (499). Wie aber die Gründe, mit denen Noesgen diese These stützt (bei Kant ist Gott theoretisch „nur eine wertvolle Hilfslinie für seine Weltkonstruktion“ und in moralischer Hinsicht praktisches Postulat; der Mensch ist in sittlicher Beziehung autonom) irgend eine Annäherung Kants an Rom beweisen sollen, ist schlechthin unverständlich. Auch haben Kants katholische Gegner — ebenso wie die orthodox protestantischen — ihre Waffen immer wieder gerade gegen diese Punkte der Kantischen Philosophie gerichtet. Nur an einer Stelle lässt sich wenigstens verstehen, wie Noesgen dazu gekommen ist, von einer Verwandtschaft Kants mit dem Katholicismus zu sprechen: Nachdem er seinen kühnen Satz formuliert hat, fügt er noch hinzu: „Schon dass Kant den Menschen zugleich als Sinnen- und Vernunftwesen auffasst, so dass in demselben keine Einheit, sondern nur ein Widerstreit sein kann (!), erinnert stark an die *pura naturalia* des Romanismus“ (499). Indessen ist auch das nur ein Missverständnis, das auf falscher Interpretation des Verhältnisses von intelligiblem und empirischem Charakter beruht.

Ein Fichtedenkmal.

Auf Anregung der philosophischen Gesellschaft zu Berlin hat sich ein Comité gebildet zum Zweck der Errichtung eines Ehrendenkmal für Johann Gottlieb Fichte. Dem Comité gehören u. A. an: Prof. Dr. A. Lasson (Friedenau, Handjéryst. 49) und Prof. Dr. A. Döring (Gr. Lichterfelde, Bismarckstr. 1), die auch Beiträge in Empfang zu nehmen bereit sind.

tischer Weise zerpfückt wurde ohne jegliche Würdigung ihres bleibenden Wertes. Jetzt schreibt ein Mitglied derselben Facultät das beste Werk über Schopenhauer, ein Werk, das auf Grund umfassender historischer Forschung, auf Grund eingehender objektiver Kritik Schopenhauer als einen der Grössten anerkennt! Wir nennen es „das beste Werk“ über Schopenhauer: in der That, keine der bisherigen Schriften ist demselben gleichzusetzen, und selbst K. Fischers in vieler Hinsicht meisterhafte Darstellung ist von Volkelt übertroffen. K. Fischers Werk hat den Fehler, dass er überall zwischen Leben und Lehre, zwischen Persönlichkeit und Philosophie des Philosophen Widersprüche auffinden will: Volkelt steigt mit viel grösserer psychologischer Vertiefung in die inneren Widersprüche des eigenartigen Mannes selbst ein, nicht ohne zu zeigen, dass bei Schopenhauer nur die Widersprüche, welche in jedem tieferangelegten Menschen sich geltend machen, in starker und auffallender Zeichnung hervortreten. Volkelt nimmt auch überall selbst Stellung zu Schopenhauer, und wir erhalten nicht bloss die kühle Darstellung eines nicht selbst denken wollenden Historikers, sondern wir bekommen auch sein eigenes Urteil zu hören. Und dies ist nicht eine einfache Verurteilung der Schopenhauerschen Philosophie, wie man ja sonst wohl von solcher Stelle gewohnt ist, sondern die verständig abwägende Anerkennung der bleibenden Bedeutung derselben. „So hart und häufig in ihr auch Widersprüche aneinanderprallen mögen, soviel Unbegreiflichkeiten und Plötzlichkeiten, soviel Übertreibung, Verblendung, ja Verrantheit es auch in ihr geben mag: so bleibt doch bestehen, dass sie voll ist von guten, gediegenen Gedanken, die da geeignet sind, sehend zu machen: dass sie schwer ist von probenhaltigen, goldenen Wahrheiten und besonders auch reich an Anweisungen zu tapferer und freier Menschlichkeit“ (S. 3). „Die Bildung der Gegenwart steckt voll von Unkritik und Aberglauben; und es scheint mir, dass Schopenhauer hierfür nicht das schlechteste Läuterungsmittel ist“ (ib.). „Auch auf die kommenden Geschlechter wird Schopenhauer, so wünsche und hoffe ich, als heilsamer Zerstörer bequemen und feigen Wahnglaubens, als Befreier von schimmernden Lebenslügen, als Erwecker zu hochstrebender Sehnsucht, als Mahner an das Geheimnisvoll-Ewige im Menschen wirken“ (353). Besonders auf Schopenhauers positive Bedeutung für „die Entwicklung der religiösen Gefühle ausserhalb der kirchlichen Religionen“ (358) weist Volkelt noch treffend hin. Es ist natürlich, dass Volkelt von diesem Standpunkt aus auch Schopenhauers Verhältnis zu Kant in anderem Lichte sehen wird, als Möbius. Besonders beachtenswert ist folgende Bemerkung: „Es ist geradezu überraschend, in wie hohem Grade Kant in seinen Ansichten über den Glückseligkeitswert des Lebens, über die Natur des Schmerzes und der Lust und über die Verbreitung des Bösen in der Menschheit ein Vorläufer Sch.s ist. . . Ich halte es für ganz vergebliche Mühe, wenn Optimisten, die alle gesunden und braven Philosophen gern möglichst frei von Pessimismus sehen möchten, auch Kant von den schlimmen pessimistischen Flecken reinzuwaschen sich eifern“ (230, vgl. 258). Natürlich ist auf den Zusammenhang zwischen Kant und Schopenhauer in der theoretischen Philosophie der Hauptwert gelegt: speziell S. 64–115 sind diesem Nachweis gewidmet. Wer Volkelts analytische Kunst von seinem Kantwerk her kennt, wird wissen, mit welcher Feinheit und Accuratesse, mit welchem Scharfsinn und welcher Klarheit Volkelt es versteht, die verschiedenen Gedankenfäden, welche hier ineinander gewoben sind, auseinander zu fasern. Vielfach werden auch rückwärts auf Kants Philosophie erhellende Lichter geworfen; z. B. wenn es S. 93 heisst: „Mit der Verunreinigung des Phänomenalismus durch naiven Realismus steht Schopenh. nicht allein da. Ähnliches findet sich sogar bei Kant. Es ist so, als ob das Widernatürliche, das darin liegt, dass Raum, Bewegung, Materie zu blossen Bewusstseinsinhalten herabgesetzt werden, sich durch nachträgliches und unwillkürliches Auftauchen einer naiv realistischen Betrachtungsweise eine Selbstberichtigung

gäbe“. Sehr treffend ist dann auch die Art und Weise, wie Volkelt die herbe Kritik auffasst und erklärt, welche Schopenh. an Kants Ethik geübt hat (S. 125 ff., 305 ff., 385 f.): „Sch.s Ethik steht durch ihre antirationalistische, unmittelbar gefühlsmässige intuitive Beschaffenheit in bedeutsamem Gegensatz zu der Vernunftethik Kants“. Den Widerwillen gegen den Vernunftcharakter der Kantischen Ethik überträgt nun Sch. aber auch auf das damit innig verbundene Sollen, und verkennt damit den Charakter seiner eigenen Ethik, welche das Sollen im Grunde nicht, wie er es selbst darstellt, ausschliesst, sondern fordert. — Von einzelnen Punkten weisen wir noch auf folgendes hin; S. 343: Schopenh. hat Kantischen Subjectivismus und Spinozistischen Monismus synthetisch verbunden (vgl. 375, 382); Schopenhauers Lehre vom „Nunc stans“, der Unverrückbarkeit der Gegenwart findet sich auch schon bei Kant (381).

Von dem durch seine Orthodoxie bekannten Rostocker Theologen Prof. D. Noesgen ist in der conservativen „Monatsschrift für Stadt und Land“ (hrsg. von Prof. v. Nathusius in Greifswald) LVIII, 5 (Mai 1901), S. 492—501 ein Artikel erschienen: „Die Bezeichnung Kants als Philosoph des Protestantismus“. Noesgen wendet sich gegen Paulsen und Katzer. Ohne über die Bedeutung der Kantischen Philosophie selbst zu urteilen — er lehnt ausdrücklich jede Kompetenz in dieser Hinsicht ab —, bestreitet er doch entschieden, dass in dieser Lehre das wissenschaftliche Postulat einer Philosophie des Protestantismus erfüllt sei. Im Gegenteil stehe Kant Rom viel näher als Wittenberg (499). Wie aber die Gründe, mit denen Noesgen diese These stützt (bei Kant ist Gott theoretisch „nur eine wertvolle Hilfslinie für seine Weltkonstruktion“ und in moralischer Hinsicht praktisches Postulat; der Mensch ist in sittlicher Beziehung autonom) irgend eine Annäherung Kants an Rom beweisen sollen, ist schlechthin unverständlich. Auch haben Kants katholische Gegner — ebenso wie die orthodox protestantischen — ihre Waffen immer wieder gerade gegen diese Punkte der Kantischen Philosophie gerichtet. Nur an einer Stelle lässt sich wenigstens verstehen, wie Noesgen dazu gekommen ist, von einer Verwandtschaft Kants mit dem Katholicismus zu sprechen: Nachdem er seinen kühnen Satz formuliert hat, fügt er noch hinzu: „Schon dass Kant den Menschen zugleich als Sinnen- und Vernunftwesen auffasst, so dass in demselben keine Einheit, sondern nur ein Widerstreit sein kann [!], erinnert stark an die *pura naturalia* des Romanismus“ (499). Indessen ist auch das nur ein Missverständnis, das auf falscher Interpretation des Verhältnisses von intelligiblem und empirischem Charakter beruht.

Ein Fichtedenkmal.

Auf Anregung der philosophischen Gesellschaft zu Berlin hat sich ein Comité gebildet zum Zweck der Errichtung eines Ehrendenkmal für Johann Gottlieb Fichte. Dem Comité gehören u. A. an: Prof. Dr. A. Lasson (Friedenau, Handjéryst. 49) und Prof. Dr. A. Döring (Gr. Lichterfelde, Bismarckstr. 1), die auch Beiträge in Empfang zu nehmen bereit sind.

Sach-Register.

- Abbildtheorie** 4.
Absicht 369.
Absolute, das 306 f.
Achtung 319. 472.
Ästhetik 19 ff. 206 ff. 339 ff. 475 f.
Affekt 207.
Afficiieren 323. 443.
Affinität 446 f.
Allgemeinheit 319. 356. 363. 396. 406 ff.
Analytisch u. synthetisch 323. 427. 478.
Angeboren 53.
Anschauen, ästh. 217 f.
Anthropomorphismus 455 ff.
Anticipation d. Erf. 433.
Antinomie 147. 160. 469.
Apollinisch u. dionysisch 217.
Apperception 84. 166. 172. 235. 342. 444.
Apprehension 285. 439.
Apriori 52 f. 315. 324. 433. 445.
Architektonik 287.
Aristotelismus 10 ff.
Arithmetik 60. 272.
Association 431. 433.
Atom 309. 329.
Aufklärung 59. 75. 130 ff.
Ausdruck 210. 224.
Autonomie 6. 76. 104 ff. 151. 159. 183. 315. 484.
Axiome 53. 315.

Begriff 14.
Bestimmungsgrund 355. 362 ff. 393 ff.
Bewegung 88. 309.
Bewusstsein 99. 229. 234. 285 ff. 306 f. 321.

Bewusstsein überhaupt 49.
Biologie 93. 277. 435. 467.

Christentum 14 ff. 62. 324.
Common-sense 261.

Darwinismus 284 ff. 479.
Descendenzlehre 479.
Determinismus 101. 159. 299. 473.
Ding an sich 47. 85. 96 ff. 103. 140. 213. 286. 304. 323. 329. 337. 465. 468 ff.
Dogmatismus 17.
Dualismus 14. 102. 311. 484.

Egoismus 364.
Ehe 335.
Einbildungskraft 22 ff. 144. 234.
Einheit 88. 235. 278. 319. 321.
Empfindung 20 ff. 140. 206 ff. 443.
Empirismus 273. 423.
Endzweck 373. 411. 415.
Entwicklung 291. 421. 479.
Erfahrung 140. 176. 235. 272. 278. 320. 428 ff.
Erhabene, das 27. 217. 222 ff.
Erkenntnis 45. 138. 330.
Erkenntnistheorie 98. 139. 162. 267. 280. 285. 322. 336. 345 f. 427 ff.
Erscheinung 266. 304. 331. 443. 463. 481. 483.
Ethik 6. 68. 90. 163 ff. 284 ff. 313 ff. 324 f. 332 ff. 345. 353 ff. 459 ff. 470. 484.
Eudämonismus 263. 357 ff. 404 ff.

gäbe“. Sehr treffend ist dann auch die Art und Weise, wie Volkelt die herbe Kritik auffasst und erklärt, welche Schopenh. an Kants Ethik geübt hat (S. 125 ff., 305 ff., 385 f.): „Sch.s Ethik steht durch ihre antirationalistische, unmittelbar gefühlsmässige intuitive Beschaffenheit in bedeutungsvollem Gegensatz zu der Vernunftethik Kants“. Den Widerwillen gegen den Vernunftcharakter der Kantischen Ethik überträgt nun Sch. aber auch auf das damit innig verbundene Sollen, und verkennt damit den Charakter seiner eigenen Ethik, welche das Sollen im Grunde nicht, wie er es selbst darstellt, ausschliesst, sondern fordert. — Von einzelnen Punkten weisen wir noch auf folgendes hin; S. 348: Schopenh. hat Kantischen Subjectivismus und Spinozistischen Monismus synthetisch verbunden (vgl. 375, 382); Schopenhauers Lehre vom „Nunc stans“, der Unverrückbarkeit der Gegenwart findet sich auch schon bei Kant (381).

Von dem durch seine Orthodoxie bekannten Rostocker Theologen Prof. D. Noesgen ist in der conservativen „Monatsschrift für Stadt und Land“ (hrsg. von Prof. v. Nathusius in Greifswald) LVIII, 5 (Mai 1901), S. 492–501 ein Artikel erschienen: „Die Bezeichnung Kants als Philosoph des Protestantismus“. Noesgen wendet sich gegen Paulsen und Katzer. Ohne über die Bedeutung der Kantischen Philosophie selbst zu urteilen — er lehnt ausdrücklich jede Competenz in dieser Hinsicht ab —, bestreitet er doch entschieden, dass in dieser Lehre das wissenschaftliche Postulat einer Philosophie des Protestantismus erfüllt sei. Im Gegenteil stehe Kant Rom viel näher als Wittenberg (499). Wie aber die Gründe, mit denen Noesgen diese These stützt (bei Kant ist Gott theoretisch „nur eine wertvolle Hilfslinie für seine Weltkonstruktion“ und in moralischer Hinsicht praktisches Postulat; der Mensch ist in sittlicher Beziehung autonom) irgend eine Annäherung Kants an Rom beweisen sollen, ist schlechthin unverständlich. Auch haben Kants katholische Gegner — ebenso wie die orthodox protestantischen — ihre Waffen immer wieder gerade gegen diese Punkte der Kantischen Philosophie gerichtet. Nur an einer Stelle lässt sich wenigstens verstehen, wie Noesgen dazu gekommen ist, von einer Verwandtschaft Kants mit dem Katholicismus zu sprechen: Nachdem er seinen kühnen Satz formuliert hat, fügt er noch hinzu: „Schon dass Kant den Menschen zugleich als Sinnen- und Vernunftwesen auffasst, so dass in demselben keine Einheit, sondern nur ein Widerstreit sein kann [?], erinnert stark an die *pura naturalia* des Romanismus“ (499). Indessen ist auch das nur ein Missverständnis, das auf falscher Interpretation des Verhältnisses von intelligiblem und empirischem Charakter beruht.

Ein Fichtedenkmal.

Auf Anregung der philosophischen Gesellschaft zu Berlin hat sich ein Comité gebildet zum Zweck der Errichtung eines Ehrendenkmals für Johann Gottlieb Fichte. Dem Comité gehören u. A. an: Prof. Dr. A. Lasson (Friedenau, Handjéryst. 49) und Prof. Dr. A. Döring (Gr. Lichterfelde, Bismarckstr. 1), die auch Beiträge in Empfang zu nehmen bereit sind.

Sach-Register.

- A**bbildtheorie 4.
Absicht 369.
Absolute, das 306 f.
Achtung 319. 472.
Ästhetik 19 ff. 206 ff. 339 ff. 475 f.
Affekt 207.
Afficieren 323. 443.
Affinität 446 f.
Allgemeinheit 319. 356. 363. 396. 406 ff.
Analytisch u. synthetisch 323. 427. 478.
Angeboren 53.
Anschauen, ästh. 217 f.
Anthropomorphismus 455 ff.
Anticipation d. Erf. 433.
Antinomie 147. 160. 469.
Apollinisch u. dionysisch 217.
Apperception 84. 166. 172. 235. 342. 444.
Apprehension 235. 439.
Apriori 52 f. 315. 324. 433. 445.
Architektonik 287.
Aristotelismus 10 ff.
Arithmetik 60. 272.
Association 431. 433.
Atom 309. 329.
Aufklärung 59. 75. 130 ff.
Ausdruck 210. 224.
Autonomie 6. 76. 104 ff. 151. 159. 183.
315. 484.
Axiome 53. 315.
- B**egriff 14.
Bestimmungsgrund 355. 362 ff. 393 ff.
Bewegung 88. 309.
Bewusstsein 99. 229. 234. 285 ff. 306 f.
321.
- Bewusstsein überhaupt 49.
Biologie 93. 277. 435. 467.
- C**hristentum 14 ff. 62. 324.
Common-sense 261.
- D**arwinismus 284 ff. 479.
Descendenzlehre 479.
Determinismus 101. 159. 299. 473.
Ding an sich 47. 85. 96 ff. 103. 140.
213. 286. 304. 323. 329. 337. 465.
468 ff.
Dogmatismus 17.
Dualismus 14. 102. 311. 484.
- E**goismus 364.
Ehe 335.
Einbildungskraft 22 ff. 144. 234.
Einheit 88. 235. 278. 319. 321.
Empfindung 20 ff. 140. 206 ff. 443.
Empirismus 273. 423.
Endzweck 373. 411. 415.
Entwicklung 291. 421. 479.
Erfahrung 140. 176. 235. 272. 278. 320.
428 ff.
Erhabene, das 27. 217. 222 ff.
Erkenntnis 45. 138. 330.
Erkenntnistheorie 98. 139. 162. 267.
280. 285. 322. 336. 345 f. 427 ff.
Erscheinung 266. 304. 331. 443. 468.
481. 483.
Ethik 6. 68. 90. 163 ff. 284 ff. 313 ff.
324 f. 332 ff. 345. 353 ff. 459 ff.
470. 484.
Eudämonismus 263. 357 ff. 404 ff.

Evidenz 276.
Ewigkeit 477.

Fiktion 364.

Form u. Stoff 29. 172. 270. 280. 356. 460.

Formalästhetik 19 ff

Formalismus 116. 263. 267. 356 f.

Freiheit 9. 49. 76. 86. 95. 100 ff. 133.
153. 159 ff. 202. 266. 286. 299. 304.
314. 333. 345. 459. 472.

Gefühl 24. 218. 228 ff. 286. 455 f.

Genie 216.

Geometrie 53. 60.

Geschichte 47. 288. 296.

Gesinnung 405. 408 ff.

Gewissen 389 ff. 471.

Gewohnheit 431 ff.

Glaube 72. 203. 428 ff.

Glückwürdigkeit 160.

Gott 96 ff. 169. 198. 263. 300 ff. 330.
337. 340. 475. 484.

Griechentum 11.

Grund, Satz vom 478 f.

Hässliche, das 223. 340.

Harmonie 230. 237 f.

Harmonie, prästabilierte 309.

Höchstes Gut 75. 153. 388.

Humanismus 72.

Ich 160. 172. 306. 323. 469.

Ideal 337.

Idealismus 14. 60. 85. 264. 346 f. 439.
467.

Idealismus, rationeller 264 f.

Idee, ästhetische 28.

Idee, regulative 298.

Illusion 2. 337.

Immanenz 14. 23.

Impression 450.

Individualismus 2. 118. 462.

Inhaltsästhetik 206 ff.

Instinkt 435.

Intellekt 72. 221.

Intellektuelle Anschauung 142.

Intelligible Welt 153. 168. 303.

Interesse 217. 361.

Jurisprudenz 186.

Kampf ums Dasein 292.

Kant. Charakter 65. 69.

Leben 70 f. 80. 481.

Censurconflict 46. 64 ff.

Litterarische Interessen 71.

Lebensanschauung 117.

Persönlichkeit 123. 201. 462.

Anekdoten 124 f.

Kantausgabe, die neue 41 ff. 124.

Kantautographen 124.

Kantbüste 114 f.

Kantlitteratur 244 ff.

Kantporträts 110 ff.

Kategorie 62. 84. 143. 162. 304. 323.
481.

Kategorischer Imperativ 115. 151. 319.
333. 346. 355 ff. 392 ff. 463. 470.

Katholicismus 1 ff. 104. 344 ff. 484.

Kausalität 94 ff. 139. 181. 272. 305 ff.
427 ff.

Kirche 14 ff. 341.

Komische, das 340 f.

Kontrast 340.

Kraft 428. 455.

Krieg 83.

Kritizismus 158.

Kultur 334. 422.

Kunst 19 ff. 195. 206 ff. 475.

Leib 213.

Logik 89. 270. 320. 332. 345. 477 f.

Lust u. Unlust 151. 222. 360 f. 404 ff.

Materialismus 294. 480 f.

Materie 97.

Mathematik 81. 85. 141. 220. 279. 477.

Maxime 355 ff.

Mechanismus 92. 163. 170. 310. 474.

Melodie 230. 242.

Melodie, unendliche 217.

Menschengattung 341.

Metaphysik 81. 145 ff. 221. 233. 265.
270. 302 f. 328 ff. 339. 345. 438. 446.
451. 465 f. 481.

Methode 85. 87 ff. 177. 270. 285. 322.

Mittelalter 2 ff.

- Monade** 98. 101. 303. 328.
Monismus 105. 305 ff.
Musik 19 ff. 206 ff.
Mysticismus 85.

Nachahmung 36 ff.
Natur 34. 202. 309. 314.
Naturwissenschaft 82. 85. 142. 309. 328. 331. 479.
Neigung 59. 159. 324. 327. 395.
Neukantianer 285. 322. 326. 481.
Normen 271. 314. 321. 406.
Notwendig u. allgemeingiltig 138. 167. 428 ff.

Objekt 5. 214. 229. 354.
Objekt, transscendentales 54. 283. 304.
Objektiv 89. 445.

Pädagogik 106 ff. 159. 196. 325 f. 335 f.
Pantheismus 299.
Persönlichkeit 267. 474.
Pessimismus 483.
Pflicht 59. 74. 159. 165. 266. 327. 393. 398 ff. 461.
Platonismus 275.
Pluralismus 305.
Positivismus 460 ff.
Postulat 98. 180.
Praktische Vernunft 74. 89. 165. 182. 286. 304. 321. 341.
Primat d. prakt. Vern. 154.
Protestantismus 2 ff. 72 ff. 104 ff. 331. 480. 484.
Psychologie 167. 177. 270. 285. 313 ff. 344 f. 430 ff. 452.
Psychologismus 270 ff. 332. 435.

Rationalismus 176. 183. 315.
Raum 52 f. 81. 306. 328.
Raum u. Zeit 50. 60. 84. 88. 100. 141. 162. 303 f. 309. 323. 331. 337. 463. 476 f.
Realismus 465. 483.
Receptivität 162.
Rechtsphilosophie 58 f. 335.
Relativismus 118.

Religion 64. 68. 104. 134 ff. 163. 186. 194 f. 202 f. 264. 287. 299 ff. 325. 336 ff. 345. 475. 483 f.
Reproduktion 235.
Revolution, franz. 58.
Rhythmus 230. 238 ff.
Rigorismus 324.

Schöne, das 27.
Schönheit 22. 207 ff.
Schweden 244 ff.
Seele 98. 310.
Seelenvermögen 457.
Sinnlichkeit 89. 162 ff. 221.
Sitte 397 f.
Sittengesetz 6. 150. 163 ff. 202. 316. 355 ff. 404 ff. 460.
Sittlichkeit 58. 193. 215. 264. 299. 324 ff. 353 ff. 480.
Skepsis 85. 139. 205. 273 f. 336 f. 435.
Socialismus 109 f. 284 ff. 333. 346.
Socialphilosophie 284 ff. 325. 462.
Spiel 36.
Spontaneität 162. 171. 313. 432.
Sprache 343.
Subjekt 5. 213. 229. 354.
Subjektiv 89. 142.
Subjektivismus 2. 118.
Substanz 8 f. 102. 302 ff. 329.
Synthese 234 f.
Synthetische Urteile a priori 139 ff. 268. 347.
Systematik 85.

Teleologie 92. 116. 170. 287. 357. 368 ff.
Tendieren 365 ff.
Thatsache 427.
Theologie 46. 61. 64 f. 74. 288. 467.
Thomismus 1 ff. 344 ff.
Transscendent 84.
Transscendental 6. 84.
Transscendentalphilosophie 42. 54. 280. 439. 467.
Typus der Beurteilung 362 f.

Übersinnliche, das 215.
Ultramontanismus 104.
Unbeschränktgross 476 f.
Unendlich 476 f.

- Unsterblichkeit 180. 263. 340. 474 f.
 Utilitarismus 357.

Vernunft 162 ff. 263. 280. 299. 320.
 324. 344.
Vernunftzweck 6.
Verstand 280. 313. 444.
Vorstellung 174. 427.

Wahrhaftigkeit 322.
Wahrheit 4. 163. 271. 275.
Wechselwirkung 302. 305 ff.
Welt 309.
Weltseele 49. 97.

Wert 316. 320. 324. 353 ff. 384 ff. 402.
 412. 475 f.
Wille 72. 99. 105 ff. 159 ff. 177. 213 ff.
 312 ff. 324. 330. 345. 353 ff. 456.
 466.
Wille, der gute 215. 355. 376. 390. 415.
Wirklichkeit 264 ff.
Wissen u. Glauben 74. 338.
Wissenschaft 90. 195. 213. 438.

Zeit 439.
Zuchtwahl 292.
Zweck 36. 77. 92. 166. 368 ff.
Zweckmässigkeit 156. 476.

Personen-Register.

- | | | |
|--|--|--|
| <p> Adickes 81. 121.
 Ambros 29. 33.
 Anaxagoras 89.
 Aristoteles 10. 36 f.

 v. Baader 238.
 Bancroft 124.
 Beck 54.
 Becker 111.
 Beethoven 27 f.
 Bentham 356.
 Berkeley 60 f. 451. 468.
 Bias 126.
 Biester 58.
 Blumenbach 63.
 Boëthius, D. 259.
 Borowski 57.
 Boström 264 ff.
 Bouterwek 63 f.
 Brahms 26.
 v. Bray, Graf 123.
 Brentano 364. 425.
 Bruno 476.
 Burman 267. </p> | <p> Christiernin 261 f.
 Cohen 280. 322.
 Collenbusch 68.
 Comte 346. 461.
 de Craene 347.
 Crusius 100. 131. 185.

 Darwin 210. 289 ff. 479.
 Demokrit 89.
 Descartes 311. 344.
 Deussen 97.
 Dittes 335.
 Dörstling 112.
 Dullo 352.
 Duproix 459 ff.

 Eberhard 42 ff.
 v. Eckardt 123.
 Ehrlich 206.
 Eleutheropulos 333.
 Emerson 209.
 Empedokles 89.
 Erhardt 312. 466.
 Eucken 481 f. </p> | <p> Fechner 236.
 Feder 52 f.
 v. Feldegg 228.
 Feuerbach 295.
 Fichte 55 f. 129 ff. 295. 321.
 330. 457. 459 ff. 484.
 Fischer, K. 483.
 Flügel 107.
 Fremling 259.
 Friedrich d. Grosse 115.
 Friedrich Wilhelm II. 51.
 64. 114.
 Fuchs 219.

 Galilei 476.
 Gizycki 357. 404 ff. 425.
 Goethe 28.
 Goldschmidt 121 ff.
 Gottmark 262.
 Gyldén 267.

 Haeckel 346.
 Haller 194.
 Hanslick 22 ff. </p> |
|--|--|--|

- v. Hartmann 346.
 v. Hausegger 210 ff.
 Hegel 295 ff. 459.
 Hegewisch 58.
 Helmholtz 328.
 Heraklit 88.
 Herbart 106 f. 305 ff. 342.
 446.
 v. Herbert 57.
 Herder 30. 33. 54.
 Hermes 52.
 Herz, M. 48. 112.
 Höljer 259 ff.
 Hulshoff 60 f.
 Hume 45 f. 80 f. 199. 273.
 332. 427 ff.
 Husserl 270 ff.

 Jachmann 68 f.
 Jacobi 54. 133.
 Jakob 42. 45.
 Jesus 288. 300.
 Joachim 26.
 Jodl 364. 425. 429.
 Joël 123.
 Jung-Stilling 62.
 Just 107.

 Kant, J. H. 70.
 Katzer 484.
 Kiesewetter 46. 50.
 v. Kirchmann 346.
 Klein 57 f.
 Knutzen 303.
 v. Kölliker 479.
 König 433.
 Kosegarten 67.
 Kosmann 52 f.
 Kullak 240.

 Lampe 123.
 Lange, F. A. 337.
 Leber 114 f.
 Leibnitz 81. 100. 303. 309.
 342. 477 f.
 Leopold 263.
 Lipps 353 ff. 405. 425.
 Lipsius, R. A. 469.

 Lorm 328.
 Lotze 24 f. 305.
 Luther 4. 73 ff. 104.

 Mackensen 341.
 Maimon 48 ff.
 Marx 289 ff. 346.
 Mellin 61. 83. 326.
 Menzer 344.
 Michelet 462.
 Mill 273. 356 f. 432. 434.
 Milthaler 36 ff.
 Möbius 465.
 Moglia 347.
 Müller, M. 119.

 Natorp 108 f. 326.
 Newton 303.
 Nietzsche 217. 289. 324.
 Nordau 344.
 Norström 269.

 Parmenides 88.
 Paulsen 75. 79. 84. 104 ff.
 121. 357. 365 ff. 425.
 464 f. 484.
 Pestalozzi 106. 194.
 Pfänder 412.
 Pillon 459 f.
 Planck 478.
 Platon 90. 279. 281. 285.
 Plessing 66.
 Publilius Syrus 126.

 Rehberg 60.
 Reichardt 328.
 Reicke 71. 124.
 Rein 107.
 Reinhold 43 f. 47. 49. 171.
 174 ff. 205.
 Reinke 331.
 Renouvier 328.
 Reuss 65.
 Riehl 323. 429. 432. 435.
 477.
 Riemann 236.
 Rink 352.

 Rosmini 347. 481.
 Rousseau 135 f. 149.

 Sabatier 338.
 Sahlin 265.
 Salzmann 136. 194.
 de Sarlo 123.
 Schelling 295. 459.
 Schiller 19. 29. 47. 59. 226.
 327. 395.
 Schleiermacher 299 ff. 322.
 338 f.
 Schmid, C. Chr. E. 42.
 Schopenhauer 27. 212 ff.
 328. 456. 465 ff. 482 ff.
 Schubart 326.
 v. Schubert-Soldern 30 ff.
 Schultz 44. 160.
 Schulze(Aenesidemus)465.
 Schuppe 270.
 Secrétan 459 ff.
 Seidl 222.
 Sigwart 321.
 Simmel 356. 406 ff. 426.
 Simon 110 ff.
 Sokrates 89.
 Spalding 17.
 Spencer 207 ff. 463.
 Spinoza 131. 306. 346. 477.
 484.
 Spir 102 f.
 v. Stägemann 113.
 Stäudlin 64.
 Stange 332.
 Staudinger 106.
 Stern, W. 356. 421 ff. 426.
 Straub 480.
 Strauss 346.
 Swedenborg 258. 336.

 Teichmüller 337.
 Thomas v. Aquino 1 ff. 105.
 Trendelenburg 309. 312.

 Vaihinger 83. 322. 440.
 450.
 Vorländer 87. 109. 346.
 352.

Wagner, R. 27. 212. 216f. 337.	Windelband 321. 358 ff. 425.	Woltmann, L. 284 ff. Wundt 311. 323. 342. 467ff.
Waldapfel 240.	Wöllner 46.	
Wilbrandt 123.	Wolff 100.	Zabel 112.
	Woltersdorf 46.	Zeno 88.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Vorkritische Schriften 63. 79 f. 302 f. Gedanken v. d. wahren Schätzung d. leb. Kräfte 101. Ged. bei dem frühzeitigen Ableben d. Herrn v. Funk 352. Negative Grössen 80. Träume eines Geistersehers 258. 336. Dissertation (1770) 80. 303.	Paralogismen 146. Antinomien 85. 87. 147. 298. 476. Gottesbeweise 85. 96 f. 149. 480. Disciplin d. r. V. 436. Vom Meinen, Wissen und Glauben 338. Prolegomena 140. 436. 450. 465. Grundlegung z. Met. d. Sitten 150. 263. 266. 314 ff. 359 ff. 376. 395. 411 ff. 418. Met. Anfangsgr. d. Naturw. 444. Kritik d. prakt. Vernunft 79. 85. 98. 134. 150 ff. 157 ff. 180. 294. 339. 361 f. 393 f. 401. 424. 436. 449. 462. 464. 472. 474. Kritik d. Urteilkraft 19 ff. 45. 47. 63. 79. 98. 154 ff. 169. 180. 206 ff. 294. 339 f. 344. 464. 467. 475. 479. Über eine Entdeckung 53. 140. Über Schwärmerei 57. Religion 47. 52. 59. 63. 66. 79. 98. 115. Üb. d. Gemeinspruch: Das mag i. d. Theorie u. s. w. 334. 360 f. 423. Einfluss d. Mondes 59. Ende aller Dinge 59. Ewiger Friede 83. 334. 480. Met. Anfangsgr. d. Tugendlehre 42. 322. Vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lägen 322.
Kritik der reinen Vernunft 42 f. 79. 82 ff. 98. 110. 119 ff. 133. 138 ff. 157 ff. 234. 258. 294. 304. 322. 339. 352. 438 ff. 448. 464 ff. 473. Erste u. zweite Auflage 468. Vorrede z. ersten Ausgabe 324. Vorrede z. zweiten Ausgabe 333. Einl. z. zweiten Ausgabe 436. Tr. Ästhetik 50. 84. 88 f. 141. 463. Tr. Logik 86. 270. 281. Tr. Analytik 82. 84. 142. Deduktion d. reinen Verstandesbegr. 82. 177. 236. 280. Grundsätze 86. 144. 280. Analogien der Erfahrung 439. 442. 477. Widerlegung d. Idealismus 60. 98. 468. Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt 87. Tr. Dialektik 85. 145. 343.	

Streit d. Facultäten 65.

Anthropologie 19. 436.

Briefwechsel 41—72. 481.

Erklärung betr. den Buchdrucker

Haupt 71.

Fortschritte der Metaphysik 323.

Opus posthumum 480.

Verfasser besprochener Novitäten.

Auffarth 110.

Baumeister 327. 478.

Berger 73.

Billia 347. 481.

v. Brockdorff 476.

Calzi 481.

Cantoni 480.

Carus 463.

Cesca 480.

Chaignet 344.

Chamberlain 327.

Cohn 475.

Cordes 336.

Cossmann 92.

Couturat 477.

Cunow 333.

Damm 328.

Dauriac 328.

Delbos 334.

Dorner 299.

Duproix 459.

Eisler 341.

Eleutheropulos 334.

Ellissen 110.

Fisch 332.

Fischer, E. L. 346.

Flügel 105.

Fragapane 335.

Gerini 481.

Goerth 335.

Goldschmidt 83. 326. 464.

Goldstein 481.

Grosse 326.

Herrmann 332.

Holzhausen 328.

Hornemann 325.

Husserl 270.

Isserlin 328.

Jaja 480.

Kaftan 115.

Kinkel 322.

Kneib 345.

König 331.

Kühnemann 87.

Leber 114.

Lessing 102.

Liebmann 110.

Lipsius 467.

Mehring 109.

Mercier 344.

Meyer-Benfey 338.

Möbius 482.

Molden 333.

Moore 333.

Müller, A. 337.

Müller, J. 345.

Natorp 106 ff.

Neumann 105.

Noesgen 484.

O'Mahony 347.

Opitz 330.

Otten 345.

Paulsen, P. 106.

Perlmutter 344.

Perry 95.

Pesch, H. 346.

du Prel 336.

Rappoport 109.

Rausch 336.

Richter 117.

Robertson 344.

Ruyssen 78.

Sasao 302.

Scheler 320.

Schellwien 330.

Schlüter 465.

Schultz, P. 328.

Schurtz 334.

Schwartzkopff 96.

Schwarz 313. 324.

Seitz 100.

Staudinger 110.

Steinbeck 336.
Stölzle 479.
Stumpf 343.
Syndicus 367.

Titius 75.
Tocco 480.
Traub 109.
Troeltsch 104.

Überhorst 340.

Vailati 343.
Vanni 335.
Vidari 480.
Volkelt 108. 482.
Vorländer 109.

Waitz 336.
Wartenberg 305.

Westphal 329.
Woltmann 284.
Wyneken 98.
Wyzewa 481.

~~ÆNOΣ~~ 338.

Ziegler 338.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Adickes 463.

Baumeister 478—479.
Bloch 125.
v. Brockdorff 465—467.
476—477.
Burger 125.
Busse 78—83.

Cohn 475—476.
Couturat 477—478.

Diestel 113—114.
Dilthey 352.

Eucken 1—18.

Frommel 305—313.

Gallinger 353—426.

Hornemann 325—326.

Kabitz 129—205.
König 92—95.
Krueger 284—298.

Lessing 102—103.

Marschner 19-40. 206-243.
Medicus 320—322.

Natorp 270—283.

Perry 95—96.

Reininger 427—458.

Richter 83-87. 126. ~~322-324.~~
464—465.

Schultess 299-305. ~~467-475.~~
Schwartzkopff 96—98.
Schwarz 324—325.
Seitz 100—102.
Steig 124—125.
Stölzle 479.

Vaihinger 114-115. ~~119-123.~~
126.
Vannérus 244—269.
Vorländer 87—91.

Wentscher 313—320.
Wyneken 98—100.

Band VI.

Heft 4.

DEC 25 1901

KANTSTUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON

E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, M. HEINZE, R. REICKE,
A. RIEHL, W. WINDELBAND

UND MIT BES. UNTERSTÜTZUNG VON

PROF. DR. WALTER SIMON STADTRAT IN KÖNIGSBERG I. PR.

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER,

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE A. S.



BERLIN,

VERLAG VON REUTHER & REICHARD

1901.

WILLIAMS & WOODWARD,
LONDON.

H. LE ROUX,
PARIS.

LEMOINE & BUCHNER,
NEW YORK.

CARLO CLAUSEN,
TORINO.

INHALT.

	Seite
Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philosophischen Litteratur. Von A. Gailinger.	353
Das Causalproblem bei Hume und Kant. Von R. Reininger.	427
Charles Secrétan und seine Beziehungen zur Kantischen Philosophie	459
Recensionen:	
P. Carus, Kant und Spencer. Von E. Adickes	463
L. Goldschmidt, Kantkritik oder Kantstudium? Für Immanuel Kant. Von R. Richter	464
R. Schlüter, Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen. Von Baron C. v. Bröckdorff	466
P. R. Lipius, Die Vorfragen der systematischen Theologie. Mit bes. Rücksicht auf die Philosophie W. Windts kritisch untersucht. Von J. Schultze	467
Selbstanzeigen	470
Cohn, Allgemeine Ästhetik. — Baron v. Bröckdorff, Die Probleme der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Sinnenwelt. — Couturat, La Logique de Leibniz. — Baummeister, Anmerkungen zum vierten Denkgesetze mit bes. Berücksichtigung der Planchons Logik. — Stölzle, A. v. Kollikers Stellung zur Descarteslehre.	
Bibliographische Notizen	480
Rivista filosofica. — Cantani. — Tocco. — Gesa. — Vidari. — Jaja. — Il Nuovo Risorgimento. — Milia. — Calat. — Gerini. — Schweitzer. — Wyssowa. — Goldstein. — Mühlis. — Volkelt. — Noesgen.	
Ein Fichtedenkmal	484

Die „Kantstudien“ erscheinen in zwanglosen Heften, welche zu Bänden von circa 30 Bogen zusammengefaßt werden. Einzelne Hefte kosten M. 5.—

Preis des Bandes von 4 Heften 12 Mark.

Die „Kantstudien“ haben in den bis jetzt vorliegenden Bänden bereits eine grosse Fülle von wertvollen Beiträgen gebracht. Wir heben besonders folgende hervor:

- E. Adickes, *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems.*
- K. Vorländer, *Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung.*
- A. Pinchoke, *Kant et Nietzsche et le problème de l'éducation.*
- K. Vorländer, *Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage.*
- W. Lutoslawski, *Kant in Spanien.*
- P. Standinger, *Kants Traktat: Zum ewigen Frieden. Ein Jubiläumsgedicht.*
- P. Menzer, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik.*
- H. Rüdiger, *Hegels Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik.*
- E. Fromm, *Das Kantbildnis des Grafen K. Ch. A. von Kesselring.*
- J. E. Creighton, *The Philosophy of Kant in America.*

Vertriebsort bei H. E. Weissmann.

- H. Meier, *Die Bedeutung Kants für die Philosophie der Gegenwart.*
 K. Vorländer, *Villars' Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie.*
 Fr. Paulsen, *Kant der Philosoph des Protestantismus.*
 M. Wenischner, *Was Kant Positivist?*
 A. Neumann, *Lichtenberg als Philosoph.*
 A. Döring, *Kants Lehre vom höchsten Gut.*
 H. Vaihinger, *Ein Kantrevers in Frankreich über Kants Lehre vom Krieg.*
 H. Rickert, *Fichtes Athesmusentwurf. Eine Mikrokosmosenttöpfung.*
 Fr. Medicus, *Zu Kants Philanthropie der Geschichte mit Bez. auf K. Lamyrecht.*
 Fr. Staudinger, *Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im sozialistischen Lager.*
 K. Vorländer, *Kant und der Sozialismus.*
 Fr. Paulsen, *Kants Verhältnis zur Metaphysik.*
 E. Vorländer, *Publikationen aus dem Goethe- und Schillerarchiv und dem Goethe-National-Museum, Goethes Verhältnis zu Kant betr.*
 C. Lüdmann, *Kants Anschauung vom Christentum.*
 Fr. Medicus, *Zwei Thomisten contra Kant.*
 M. Wartenburg, *Sigmunds Theorie der Causalität im Verhältnis zur Kantischen.*
 E. v. Hartmann, *Kant und der Positivismus.*
 Fr. Medicus, *Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik.*
 R. Richter, *Ein ungedruckter Fichtebrief.*
 H. Vaihinger, *Die Neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel.*
 A. Pfannkuche, *Der Zweckbegriff bei Kant.*
 F. Heinen, *Kant und Spinoza.*
 E. Adickes, *Kant contra Hirschel.*
 R. Sainswiewik, *Kants Bestimmung der Moralität.*
 R. Ennen, *Thomas v. Aquino und Kant.*
 Fr. Marschner, *Kants Bedeutung für die Musikästhetik der Gegenwart.*
 W. Kabit, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichtischen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Mit bisher ungedruckten Stücken aus Fichtes Nachlass.*
 P. Natrup, *Zur Föng der logischen Methode.*

Außerdem gehen zahlreiche *Rezensionen* u. s. w. eine sehr umfassende wertvolle Übersicht über die laufende philosophische Litteratur der In- und Ausländer. Eine schätzbare Beigabe bilden die Reproduktionen mehrerer bisher unbekannter Kantporträts u. s. w.

Die „Kantstudien“ werden in den nächsten Heften u. A. — vorläufiglich eventueller Änderungen — folgende Arbeiten veröffentlichen:

- A. Biehl, *Erkenntnistheorie und Psychologie.*
 F. Thilly, *Kant and Teleological Ethics.*
 N. H. Marshall, *Kant und der Neukantianismus in England.*
 F. Medicus, *Kants Philosophie der Geschichte.*
 H. Petronievics, *Warum stellen wir uns die Zeit als eine gerade Linie vor?*
 J. E. Creighton, *American Current Literature on Kant.*
 E. Staudinger, *Kants Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart.*
 K. Vorländer, *Die neukantische Bewegung im Sozialismus.*
 W. R. Wasserman, *Kant's Critique of Judgment.*
 I. Mirkis, *Hat Kant Hume widerlegt?*
 Van der Wyk, *Kant in Holland.*
 Berner
 Beiträge zur Textkritik von Wille und Vaihinger.

Beiträge zu den „Kantstudien“, sowie sämtliche für die Redaktion bestimmten Mitteilungen werden erbeten unter der Adresse des Herausgebers

Prof. Dr. H. Vaihinger, Halle a. S. (Reichardstrasse 15).

Die Herren Autoren resp. Verleger werden im Interesse der Vollständigkeit des Literaturberichtes ersucht, ihre sämtlichen auf Kant direkt oder indirekt bezüglichen Publikationen, namentlich auch Dissertationen, Programme, Sonderabdrücke, Gelegenheitschriften, Zeitungsaufsätze etc. an den Herausgeber der „Kantstudien“ gelangen zu lassen, entweder direkt oder durch Vermittlung der Verlags-Buchhandlung **Reuther & Reichard, Berlin, W. 9, Köthenerstr. 4.**

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Die gegenwärtigen Richtungen
der
Religionsphilosophie in England
und
ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen.

Von
Dr. N. H. Marshall.

gr. 8°. VII, 136 Seiten. Mk. 4.50.

Grundriss der reinen Logik.
Entwurf einer Neugestaltung.

Von
Dr. Gustav Oehmichen,
Privatdozent an der Universität München.

gr. 8°. VIII, 55 Seiten. Mk. 1.—.

Das sittliche Leben.

Eine Ethik auf psychologischer Grundlage.

Von
Dr. H. Schwarz,

Privatdozent an der Universität Halle a. S.

Mit einem Anhang: Nietzsche's Zarathustra-Lehre.

gr. 8°. XII, 404 Seiten. Mk. 7.—, geb. Mk. 9.—.

Zur gefl. Beachtung.

Neuankommenden Subskribenten auf die Kantstudien sind wir bereit, die bisher erschienenen Bände I–V statt zu M. 60,— zu M. 45,— zu liefern, sofern diese 5 Bände auf einmal bestellt werden.

Bestellungen hierauf ist jede solide Buchhandlung in der Lage anzunehmen.

Berlin W. 9.

Reuther & Reichard.



THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
GRADUATE LIBRARY

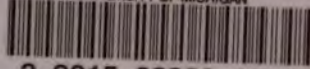
DATE DUE

<p>SEP 30 1999</p> <p>AUG 31 1999</p> <p>JAN 31 2001</p>		
---	--	--

BOUNDARY REPORT

OCT 81 1902

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 03938 1846

DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARDS

